UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
3 1761 01872455 4

Wilfrid Moor.

Rome 1921.

TRANSFERR

ST. BASIL'S SE

UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
LIBRARY

Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Ottawa

http://www.archive.org/details/commentairefran10pg

COMMENTAIRE FRANÇAIS LITTERAL

DE LA

SOMME THÉOLOGIQUE

DE

SAINT THOMAS D'AQUIN

Droits de traduction et de reproduction réservés pour tous pays.

Copyright by Édouard Privat, *1915.*

R. P. Thomas PÈGUES, O. P.

MAÎTRE EN THÉOLOGIE
MEMBRE DE L'ACADÉMIE ROMAINE DE SAINT-THOMAS-D'AQUIN
PROFESSEUR DE SAINT THOMAS AU COLLÈGE ANGÉLIQUE (ROME)

COMMENTAIRE FRANÇAIS LITTÉRAL

DE LA

SOMME THÉOLOGIQUE

DE

SAINT THOMAS D'AQUIN

X

LA FOI, L'ESPÉRANCE ET LA CHARITÉ

Πηγὴ γνώσεως.

(Saint Jean Damascène).

TOULOUSE
ÉDOUARD PRIVAT
LIBRAIRE-ÉDITEUR
14, RUE DES ARTS, 14.

PARIS
PIERRE TÉQUI
LIBRAIRE-ÉDITEUR
82, RUE BONAPARTE, 82.

1915

NIHIL OBSTAT :

APR 8 1952

Fr. Ceslas PABAN-SECOND,

Des Frères-Prêcheurs,
Maître en Sacrée Théologie.

Fr. Édouard HUGON,

Des Frères-Prêcheurs,
Maître en Sacrée Théologie.

IMPRIMATUR :

Fr. Albertus LEPIDI, O. P.

S. P. A. Magister.

AVANT-PROPOS

Avec ce nouveau volume de notre Commentaire débute la *Secunda-Secundæ*, depuis la question 1 jusqu'à la question 46 inclusivement. C'est, dans l'étude des vertus, considérées non plus en général, mais en particulier, le triple traité de la Foi, de l'Espérance et de la Charité. Ce que nous savons déjà de l'importance des vertus théologales considérées en général (cf. *1ª–2ªᵉ*, q. 62) nous permet d'entrevoir l'intérêt exceptionnel de ces trois grands traités étudiés en particulier et dans le détail soit des vertus, soit des vices, et aussi des dons ou des préceptes qui s'y rattachent.

Les questions relatives à l'acte de foi, aux rapports des croyants avec les infidèles ou les hérétiques, au véritable objet de l'espérance, à la nature de la charité, à ce qu'on a appelé la querelle de l'amour pur, à l'obligation de l'aumône, à la paix et à la guerre, comptent parmi celles qui voudront être lues avec un soin plus spécial. Il en sera de même pour les questions où se trouvent expliqués les dons du Saint-Esprit qui correspondent aux vertus théologales.

Nous sommes heureux d'avoir pu donner ce nouveau volume à nos lecteurs, malgré les difficultés de la terrible guerre; et nous leur demandons de vouloir bien nous aider de leurs prières, afin que nous puissions répondre à leurs pieux désirs, en continuant sans relâche l'œuvre de notre Commentaire.

Rome, en la fête de tous les Saints,
1er novembre 1915.

LA SOMME THÉOLOGIQUE

SECONDE PARTIE

SECONDE SECTION

LE PROLOGUE

Après avoir traité de la béatitude, dans les cinq premières questions de la Seconde Partie de la *Somme*, saint Thomas, au moment d'aborder la considération de l'acte humain, dont l'étude devait remplir toute la suite de cette Seconde Partie, nous avertissait que cette étude se subdiviserait elle-même en deux parts. La première traiterait de l'acte humain en général. Cette première subdivision a formé l'objet des questions 6-114 que nous avons vues jusqu'ici et qui constituent, avec les cinq premières questions relatives à la béatitude, ce qu'on est convenu d'appeler la *Prima-Secundæ*, ou la première subdivision de la Seconde Partie de la *Somme théologique*. Nous devons maintenant aborder la seconde subdivision de cette même Seconde Partie, c'est-à-dire les questions où notre étude portera sur le même acte humain, non plus en général, mais en particulier.

Cette seconde subdivision, appelée communément du nom de *Secunda-Secundæ*, est introduite par saint Thomas en ces termes :

« Après avoir traité en général des vertus et des vices et des

autres choses qui touchent à l'objet de la morale, il est nécessaire de considérer chacune de ces choses en particulier. C'est qu'en effet, dans les choses de la morale, les considérations générales offrent une utilité moins grande, les actions portant sur le détail ». Et donc notre étude resterait très imparfaite, si nous ne passions maintenant au détail de l'acte humain considéré jusqu'ici dans ses conditions générales.

Mais comment ordonner cette nouvelle partie de notre étude?

« C'est d'une double manière qu'une chose peut être considérée dans le détail, quand il s'agit des choses de la morale. D'abord, en raison de la matière elle-même, ou de l'objet, d'ordre moral, que l'on considère; comme si, par exemple, on traite de telle vertu ou de tel vice. D'une autre manière, en raison de certains états spéciaux, qui peuvent exister parmi les hommes; comme, par exemple, s'il s'agit des inférieurs et des supérieurs, ou de ceux qui vivent de la vie active et de ceux qui vivent de la vie contemplative, ou de toute autre différence des hommes entre eux ». Dans le premier cas, il s'agit des actes humains, considérés dans leurs diverses espèces et selon qu'en fait ils peuvent ou même doivent convenir à tous les hommes, en quelque état qu'ils se trouvent. Dans le second, il s'agit d'un certain mode de vivre ou de certaines particularités d'ordre moral, affectant déterminément certaines catégories d'êtres humains; ou plutôt de certaines conditions spéciales de vie parmi les hommes, supposant ou entraînant certaines différences ou certaines particularités dans l'ordre des habitus et des actes de l'être humain.

Il y aura donc une double grande subdivision dans cette Seconde Section de la Seconde Partie de la *Somme théologique*. « Nous traiterons d'abord, dans le détail, des choses qui ont trait à tous les états » ou à tous les hommes en quelque état qu'ils se trouvent; c'est-à-dire du détail des vertus et des vices selon qu'ils peuvent se retrouver en tous les hommes, quel que soit ou puisse être leur état. « Puis, nous traiterons, dans le détail, de ce qui touche à certains états déterminés ». La première partie, de beaucoup la plus étendue, comprendra de la

question 1 à la question 170; la seconde, de la question 171 à la question 189.

« Pour ce qui est de la première partie », et de la manière de l'ordonner, « il y a lieu de considérer », remarque saint Thomas, « que si nous déterminions séparément » ce qui a trait aux quatre choses auxquelles se ramènent toutes les considérations d'ordre moral, et qui sont « les vertus, les dons, les vices, et les préceptes, il faudrait répéter souvent les mêmes choses. Car celui qui veut traiter comme il convient de ce précepte : *Tu ne commettras pas d'adultère*, doit nécessairement s'enquérir d'abord de l'adultère, qui est un certain péché, dont la connaissance dépend elle-même de la connaissance de la vertu opposée ». Ce serait donc continuellement des redites ou des répétitions fastidieuses.

« Il s'ensuit qu'on aura une voie d'étude plus abrégée et plus commode, si cette étude porte tout ensemble, dans chaque traité, sur la vertu, et sur le don qui lui correspond, et sur les vices opposés, et sur les préceptes affirmatifs ou négatifs » qui s'y réfèrent. « Ce mode d'étude conviendra même aux vices selon leur espèce propre. Il a été montré plus haut, en effet (I^a-2^{ae}, q. 72), que les vices et les péchés se diversifient spécifiquement d'après leur matière ou leur objet, et non pas en raison des autres différences qui peuvent les affecter, selon qu'il s'agit, par exemple, des péchés de pensée, de parole, et d'action, ou des péchés de faiblesse, d'ignorance et de malice, ou autres différences. Or, c'est une même matière par rapport à laquelle la vertu agit comme il convient et les vices opposés s'éloignent de la rectitude ». Et cela nous montre qu'on ne pouvait indiquer un principe de division ou de distinction, dans les choses de la morale prises en particulier, qui soit plus en harmonie avec la matière à étudier. Aussi bien c'est d'après ce principe, c'est-à-dire en rattachant tout aux diverses vertus, que saint Thomas se propose d'ordonner ce qui a trait à cette première partie de l'étude de l'acte humain considéré dans le détail.

« D'autre part », poursuit le saint Docteur, « toutes les vertus doivent se ramener à sept. Les trois premières sont

les vertus théologales; et c'est de ces vertus que nous traiterons d'abord (de la question 1 à la question 46). Les quatre autres sont les vertus cardinales, dont il sera question ensuite », à partir de la question 47. Il est vrai qu'en plus de ces vertus, il y a encore les vertus intellectuelles et certaines vertus morales qui ne sont point cardinales. Mais, des vertus intellectuelles, l'une, la prudence, est contenue parmi les vertus cardinales et en fait partie; une autre, l'art, n'appartient pas à l'ordre moral, qui a pour objet l'action humaine, tandis que l'art porte sur l'œuvre extérieure, dont il est la règle ou la raison technique; quant aux trois qui restent, savoir la sagesse, l'inteligence et la science (cf. *1ª-2ªᵉ*, q. 57), elles communiquent, même dans le nom, avec certains dons du Saint-Esprit : aussi bien en sera-t-il question en traitant des dons correspondant aux diverses vertus. Pour ce qui est des autres vertus morales, elles se ramènent toutes, d'une certaine manière, aux vertus cardinales, ainsi qu'on le voit par ce qui a été dit plus haut (*1ª-2ªᵉ*, q. 61, art. 3). Et donc en considérant les diverses vertus cardinales, nous considérerons en même temps toutes les vertus qui s'y rapportent en quelque manière que ce soit, et les vices opposés. D'où il suit que rien de ce qui a trait aux choses de la morale ne sera laissé de côté ».

Voilà donc, tracé par saint Thomas lui-même, le programme de notre nouvelle étude. Il embrasse tout, comme vient de l'observer le saint Docteur, et l'ordre qu'il établit est une pure merveille d'ordre scientifique. On sait qu'il faisait l'admiration de saint Alphonse de Liguori. Le pieux et saint Docteur de la morale pratique aimait à déclarer qu'il n'était rien de plus parfait à ses yeux que cette *Secunda-Secundæ* de la *Somme* de saint Thomas.

Notre premier traité étant celui des vertus théologales, « nous aurons à considérer : d'abord, la foi (de la question 1 à la question 16); puis, l'espérance (de la question 17 à la question 22); troisièmement, la charité (de la question 23 à la question 46). — Au sujet de la foi, notre étude comprendra quatre parties : premièrement, de la foi elle-même (q. 1-7);

secondement, des dons d'intelligence et de science, qui lui correspondent (q. 8, 9); troisièmement, des vices opposés (q. 10-15); quatrièmement, des préceptes qui se rapportent à cette vertu (q. 16). — Et pour ce qui est de la foi elle-même, nous aurons à considérer, d'abord, son objet (q. 1); secondement, son acte (q. 2, 3); troisièmement, l'habitus même de la foi » (q. 4-7); car nous savons que, pour nous, l'habitus d'une puissance se connaît par son acte, et l'acte par son objet.

QUESTION I

DE L'OBJET DE LA FOI

Cette question comprend dix articles :

1° Si l'objet de la foi est la Vérité première ?
2° Si l'objet de la foi est quelque chose de complexe ou d'incomplexe, c'est-à-dire une chose ou une proposition ?
3° Si la foi peut comprendre l'erreur ?
4° Si l'objet de la foi peut être une chose vue ?
5° S'il peut être une chose sue ?
6° Si les choses à croire doivent être distinguées en des articles déterminés ?
7° Si les mêmes articles tombent sous la foi en tout temps ?
8° Du nombre des articles.
9° Du mode de marquer les articles dans le symbole.
10° A qui il appartient de constituer le symbole.

De ces dix articles, le premier examine quel est l'objet de la foi ; les neuf autres, ses conditions, ou ce qu'il est en tant qu'il tombe sous l'acte de celui qui croit : s'il est par mode de proposition ? (art. 2) ; n'admettant jamais que la raison de vrai ? (art. 3) ; la raison de non-vu ? (art. 4) ; la raison de non-su ? (art. 5) ; s'il a aussi la raison de chose multiple et que l'on distingue ? (art. 6-10).

D'abord, quel est l'objet de la foi.

Article Premier.

Si l'objet de la foi est la Vérité première ?

Par *objet de la foi*, il faut entendre ici ce qui tombe sous l'acte de foi ou ce qui est atteint par cet acte ; c'est-à-dire *ce que l'on croit et la raison qui fait qu'on le croit*. Par *Vérité première*,

il faut entendre Dieu Lui-même selon qu'Il est *la Vérité subsistante, contenant toute vérité et de qui ne rayonne que la vérité.* D'autre part, il est manifeste qu'il s'agit ici, non pas d'une foi quelconque, mais de la foi surnaturelle et divine, qui est la première des trois vertus théologales.

Trois objections veulent prouver que « l'objet de la foi n'est pas la Vérité première ». — La première dit que « si quelque chose semble être l'objet de la foi, c'est ce qui nous est proposé à croire. Or, nous sont proposées à croire, non pas seulement les choses qui regardent la Divinité, Vérité première, mais encore celles qui touchent à l'humanité du Christ, aux sacrements de l'Église et à la condition des créatures. Donc il n'y a pas que la Vérité première qui soit l'objet de la foi ». — La seconde objection fait remarquer que « la foi et l'infidélité portent sur le même objet, étant choses qui s'opposent. Or, l'infidélité peut porter sur toutes les choses contenues dans l'Écriture; car l'homme est tenu pour infidèle, s'il nie l'une quelconque de ces choses. Il s'ensuit que la foi porte aussi sur toutes les choses que l'Écriture contient. Et puisqu'on y trouve une foule de choses qui ont trait à l'homme et aux autres créatures, ce n'est donc pas seulement la Vérité première qui est l'objet de la foi, mais aussi la vérité créée ». — La troisième objection rappelle que « la foi se divise contre la charité, ainsi qu'il a été dit plus haut (*I^a-2^ae*, q. 62, art. 3). Or, par la charité, nous n'aimons pas seulement Dieu qui est la Bonté souveraine; nous aimons aussi le prochain. Donc l'objet de la foi n'est pas seulement la Vérité première » ou la Vérité subsistante et incréée, qui est Dieu.

L'argument *sed contra* cite un mot de « saint Denys », qui « dit, au chapitre VII des *Noms Divins* (de S. Th., leç. 5), que *la foi porte sur la vérité simple et qui existe toujours.* Or, ceci est la Vérité première. Donc l'objet de la foi est la Vérité première ».

Au corps de l'article, saint Thomas présuppose la doctrine établie déjà, d'une façon générale, dans la *Prima-Secunda*, et que nous aurons à développer ou à expliquer dans toute sa plénitude au cours du présent traité; savoir que la foi, dont

nous avons à déterminer l'objet, est un habitus ordonné à l'acte de connaître. Or, déclare le saint Docteur, « tout habitus ordonné à l'acte de connaître implique, dans son objet, deux choses : ce sur quoi porte matériellement l'acte de connaître, et qui est comme l'objet matériel ; puis, ce par quoi est connu ce que l'on connaît, et qui est la raison formelle de l'objet. C'est ainsi que dans la science de la géométrie, les choses que matériellement l'on sait sont les conclusions » ou les divers théorèmes qu'on y démontre; « et la raison formelle qui fait qu'on les sait sont les moyens de démonstration auxquels on doit la connaissance des conclusions. — De même donc, dans la foi, si nous considérons la raison formelle de l'objet », ou ce qui fait que l'intelligence atteint par son acte de connaître telle ou telle vérité, cette raison formelle « n'est rien autre que la Vérité première » ou la Raison divine elle-même, source première et absolue, en même temps qu'indéfectible, de toute vérité. « Car la foi dont nous parlons ne donne son assentiment à rien si ce n'est parce que c'est révélé de Dieu ; aussi bien c'est à la Vérité divine elle-même qu'elle s'appuie comme à son moyen ou à sa preuve. — Que si nous considérons matériellement les choses auxquelles la foi donne son assentiment, ce n'est plus seulement Dieu Lui-même, mais aussi beaucoup d'autres choses. Toutefois, ces autres choses ne tombent sous l'assentiment de la foi que si elles disent à Dieu un certain ordre, en tant que par certains effets que la Divinité produit l'homme est aidé à gagner la fruition divine. Et il suit de là que, même de ce chef, l'objet de la foi est en quelque manière la Vérité première, en tant que rien ne tombe sous la foi si ce n'est par rapport à Dieu ; comme, du reste, l'objet de la médecine est toujours la santé, parce que la médecine ne traite de rien que par rapport à la santé ».

L'*ad primum* fait observer que « les choses qui touchent à l'humanité du Christ, ou aux sacrements de l'Église ou à n'importe quelles autres créatures, tombent sous la foi en tant que par ces choses nous sommes ordonnés à Dieu. — Et, du reste, nous ne leur donnons notre assentiment qu'en raison de la Vérité divine ».

« Il en faut dire autant », déclare saint Thomas, « au sujet de *la seconde objection*, pour toutes les choses qui sont marquées dans la Sainte Écriture ».

L'*ad tertium* ajoute que « même la charité aime le prochain pour Dieu ; d'où il suit que son objet est proprement Dieu Lui-même, comme il sera dit plus loin » (q. 25, art. 1).

Dieu, sous sa raison de Vérité première, incréée, subsistante, qui domine à l'infini toute intelligence créée, ne convenant en propre qu'à l'Intelligence divine, subsistante comme elle, et qui n'étant qu'un avec elle, constitue l'infinie Vision subsistante, ou la Lumière même, est l'objet propre de la foi. — Il l'est d'une façon exclusive, si on entend cet objet dans son sens formel. Et cela veut dire que dans les choses de la foi, l'unique raison de tout est la Raison divine. Là, notre raison n'adhère à rien ou n'accepte rien, faisant de cela son objet et le tenant pour vrai, que sur le témoignage de la Raison divine. C'est uniquement parce que Dieu l'affirme qu'elle l'accepte. Dans cette acceptation, sa lumière à elle, ou la lumière de quelque créature que ce puisse être n'interviennent en rien. Sa lumière ou la lumière de la créature n'interviendront que par rapport à l'affirmation de Dieu : non certes *pour en discuter ou en établir la valeur, comme affirmation précise de telle vérité :* à ce titre, *l'affirmation divine se justifie par elle seule, et c'est dans le fait d'y adhérer pour elle-même que consiste exactement la foi de la créature ;* mais la lumière créée intervient et doit nécessairement intervenir, sous sa raison propre, antérieurement à l'assentiment qui est celui de la foi, *pour se justifier à elle-même soit l'existence réelle de l'affirmation divine, soit sa valeur absolue et transcendante comme affirmation divine.* Le témoignage divin ou la révélation divine est donc tout ensemble chose qui se prouve ou qui est objet de science, et chose qui ne se prouve pas mais qui s'impose par elle-même dans l'acte propre de la foi. Elle n'est objet formel de la foi qu'à ce dernier titre.

Cette distinction essentielle dans les choses de la foi et qui est d'une importance extrême pour résoudre les controverses

soulevées à ce sujet par les théologiens, nous est donnée par saint Thomas dans les *Questions disputées, de la Vérité*, q. 14, art. 8. — L'objection quatrième de cet article 8 était ainsi formulée : « La Vérité première est à la foi ce que la lumière est à la vision. Or, la lumière n'est point par elle-même objet de la vision; c'est plutôt la couleur agissant sur la vue. Donc la Vérité première n'est point par elle-même objet de la foi ». — Saint Thomas répond : « La lumière, d'une certaine manière, est l'objet de la vision, et d'une certaine manière elle ne l'est pas. Selon que la lumière n'est vue de nos yeux qu'autant qu'elle frappe contre un certain corps qui nous la renvoie, ou qu'elle nous joint de telle ou telle autre manière, nous disons qu'elle n'est point par elle-même objet de la vue, mais plutôt la couleur qui affecte toujours un certain corps. Mais selon que rien ne peut être vu que grâce à la lumière et par elle, la lumière elle-même est dite chose visible »; elle est même, en ce sens, chose souverainement visible, puisque rien n'est vu que par elle. « Or, c'est ainsi, ajoute saint Thomas, que la Vérité première est premièrement et par soi objet de la foi ». Nous ne l'atteignons pas en elle-même, mais nous l'atteignons dans toute affirmation concrète formulée par elle et dont elle est pour nous l'unique raison de vérité.

Dans ce même article, saint Thomas se posait une autre objection, la 16e. Elle est ainsi formulée : « La Vérité première se compare à la foi, d'une double manière; savoir comme témoignage, et comme chose sur laquelle porte la foi. Or on ne peut pas dire qu'elle soit objet de la foi, sous sa raison de témoignage; car, de ce chef, elle est en dehors de l'essence de la foi. Ni, non plus, comme chose sur laquelle porte la foi; parce qu'alors toute proposition qu'on formerait au sujet de la Vérité première serait objet de foi; chose manifestement fausse. Donc la Vérité première n'est point l'objet propre de la foi ». — Voici comment répond le saint Docteur. « La Vérité première est dite objet de la foi, pour autant que la foi porte sur elle. Toutefois, il ne s'ensuit pas », comme le voulait l'objection, « que toute proposition énoncée au sujet de Dieu soit objet de foi; mais seulement celle dont la Vérité première

témoigne. C'est ainsi que le sujet » ou l'objet « de la philosophie naturelle est le corps mobile; et cependant toutes les propositions qui peuvent être formées au sujet du corps mobile, ne rentrent point dans la science de la philosophie naturelle, mais seulement celles qui se démontrent par les principes de cette philosophie. — Quant au témoignage de la Vérité première, il est, dans la foi, ce qu'est le principe dans les sciences démonstratives ».

Ainsi donc, pour saint Thomas, l'affirmation divine n'est point objet de foi comme chose sur laquelle porte la foi. De ce chef, on pourrait dire, comme le faisait l'objection que nous venons de citer, que la Vérité première est en dehors de l'essence de la foi. Ce serait vrai absolument de l'affirmation divine considérée quant au fait de sa réalisation dans le temps, ou quant au fait de son existence, et aussi quant à la reconnaissance de sa valeur absolue et transcendante d'affirmation divine comme telle. Sous ce jour, elle est de soi totalement en dehors de la foi. Elle est objet de connaissance naturelle. C'est par un procédé naturel, syllogistique ou empirique, et à la lumière de la raison, que nous atteignons ou que nous pouvons atteindre l'affirmation divine ainsi considérée. Nous pouvons établir que Dieu a parlé, ou que la parole de Dieu est nécessairement vraie, à l'aide de l'expérience ou de l'histoire, et à l'aide du raisonnement. Toutefois, quand elle est établie comme fruit de l'expérience ou du raisonnement, l'affirmation divine devient pour nous principe dans l'acte de foi, ainsi que nous l'a déclaré saint Thomas. Et il n'y a d'ailleurs aucun inconvénient à ce qu'une chose qui est conclusion dans un ordre soit principe dans un autre ordre. Mais, quand elle devient ainsi principe dans l'acte de foi, l'affirmation divine revêt un double caractère. D'un côté, elle est, nous venons de le dire, conclusion de procédé scientifique naturel, mais de l'autre elle échappe à toute prise de notre raison et porte avec elle-même, du seul fait qu'elle est ce que notre raison nous dit qu'elle est, sa propre vertu justificative en tant qu'affirmation précise de telle vérité. Et c'est proprement de ce chef qu'elle est, à titre de raison formelle, premièrement et par soi objet

de la foi, comme nous le disait saint Thomas dans sa réponse à l'objection quatrième de l'article du *de Veritate*.

La Vérité première est donc, au sens qui vient d'être précisé, d'une façon exclusive, la raison formelle de l'objet de la foi. — Mais elle est aussi, à un titre très spécial, l'objet propre de la foi par mode d'objet matériel. Et cela veut dire que ce sur quoi porte l'affirmation divine, c'est proprement la Vérité subsistante selon qu'elle est en elle-même ou selon qu'elle est l'objet propre de la connaissance divine. Au fond, Dieu ne nous a parlé que pour nous parler de Lui et de Lui selon qu'Il doit se donner à nos intelligences comme Il se goûte Lui-même dans sa propre vie à Lui, dans sa vision essentielle. S'Il nous parle d'autre chose, ce n'est jamais qu'en fonction de Lui-même ainsi considéré. C'est à cette lumière que nous aurons à juger tout ce qui regarde l'objet matériel de la foi.

L'objet de la foi étant ce que nous venons de dire, tout de suite une nouvelle question se pose. Comment devons-nous concevoir cet objet de la foi, considéré surtout sous sa raison d'objet matériel, selon que cet objet matériel premier n'est autre que Dieu même dans sa Vérité subsistante. Est-il, *comme objet de la foi*, chose simple et incomplexe, ou, au contraire, chose complexe, comme l'est toute matière de proposition, existant dans notre esprit à l'état de proposition. — C'est ce que nous devons maintenant examiner; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article II.

Si l'objet de la foi est quelque chose de complexe par mode de proposition?

Trois objections veulent prouver que « l'objet de la foi n'est point quelque chose de complexe par mode de proposition ». — La première arguë de ce qu' « il a été dit (art. préc.) que l'objet de la foi est la Vérité première. Or, la Vérité première est quelque chose d'incomplexe » et de souverainement simple. « Donc l'objet de la foi n'est pas quelque chose de com-

plexe ». — La seconde objection dit que « l'exposition de la foi est contenue dans le symbole. Or, dans le symbole ne figurent point des propositions mais des choses : il n'y est pas dit, en effet : *Dieu est tout-puissant*, mais : *Je crois en Dieu tout-puissant*. Donc l'objet de la foi n'est pas une proposition mais une chose ». — La troisième objection fait observer qu' « à la foi succède la vision, selon cette parole de la première Épître *aux Corinthiens*, ch. XIII (v. 12) : *Nous voyons maintenant par le miroir dans l'énigme; alors nous verrons face à face*. Or, la vision de la patrie a pour objet l'incomplexe, puisqu'elle porte sur l'essence divine. Donc il doit en être de même pour la foi durant l'exil ».

L'argument *sed contra* oppose que « la foi occupe le milieu entre la science et l'opinion », comme nous aurons à le montrer bientôt (q. 2, art. 1). « Or, le milieu et les extrêmes sont du même genre. Puis donc que la science et l'opinion ont pour objet ce qui est la matière d'une proposition, il semble qu'il doit en être de même pour la foi. D'où il suit que l'objet de la foi est quelque chose de complexe ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « les choses connues sont dans le sujet qui connaît à la manière de celui qui connaît. Or, le mode propre de l'intelligence humaine est de connaître la vérité en composant et en divisant, selon qu'il a été dit dans la Première Partie (q. 85, art. 5). Il suit de là que les choses simples en elles-mêmes sont connues par l'intelligence humaine selon une certaine complexité; comme par contre c'est d'une manière incomplexe que l'intelligence divine connaît les choses qui sont en elles-mêmes complexes. Nous pouvons donc considérer l'objet de la foi d'une double manière. D'abord, du côté de la chose crue; et, à ce titre, l'objet de la foi est quelque chose d'incomplexe, savoir la chose même sur laquelle porte la foi. D'une autre manière, on peut le considérer du côté de celui qui croit; et, de ce chef, l'objet de la foi est quelque chose de complexe, par mode de proposition » : il est, en effet, dans l'esprit de celui qui croit, sous forme d'affirmation mentale, affirmation qui comprend nécessairement l'union de plusieurs choses, dont l'une a raison de sujet

et l'autre d'attribut dans la proposition. « On voit par là, conclut saint Thomas, que les deux sentiments ont pu être soutenus avec vérité parmi les anciens »; savoir que l'objet de la foi était quelque chose d'incomplexe et qu'il était quelque chose de complexe; « car sous un certain rapport les deux affirmations sont vraies ».

L'*ad primum* fait observer que « l'objection procède de l'objet de la foi du côté de la chose crue »; et nous accordons qu'en effet, à ce titre, il est chose incomplexe.

L'*ad secundum* déclare que « dans le symbole on asssigne les choses de la foi selon que l'acte du croyant se termine à ces choses, ainsi qu'il ressort du mode même de parler ». On y dit, en effet : *Je crois en Dieu*, etc. « Or, précisément, l'acte du croyant ne se termine pas à la proposition » qui est dans son esprit, « mais à la chose » elle-même, qu'il atteint par le moyen de sa proposition. « Et, en effet, nous ne formons les propositions que pour avoir par elles la connaissance des choses, dans la science, et pareillement dans la foi ». — C'est en ce sens que saint Thomas déclarait aussi, dans l'*ad duodecimum* de l'article 8 de la question 14 *de Veritate*, en une formule d'admirable précision : « Quoique la foi porte sur une chose complexe quant à ce qui est en nous, cependant quant à ce où nous sommes conduits par la foi comme à l'objet de notre acte, c'est sur la simple Vérité qu'elle porte ».

L'*ad tertium* dit que « la vision de la Patrie portera sur la Vérité première selon qu'elle est en elle-même, selon cette parole de la première épître de saint Jean, ch. III (v. 2) : *Quand Il aura paru, nous serons semblables à Lui et nous le verrons tel qu'Il est*. Aussi bien cette vision sera, non par mode de proposition, mais par mode de simple intelligence. Par la foi, au contraire, nous ne percevons pas la Vérité première selon qu'elle est en elle-même », ou selon son propre mode d'être, mais selon qu'elle est participée en nous qui la connaissons conformément à notre mode connaturel de connaître.

Il n'est pas douteux que l'objet de la foi, selon qu'Il s'identifie à Dieu Lui-même en Lui-même, est tout ce qu'il y a de

plus éloigné de toute composition ou de toute complexité. Mais, parce que sur cette terre nous ne l'atteignons que par un acte proportionné à notre mode connaturel de connaître, où l'objet connu, selon qu'il est en nous, se trouve à l'état de chose multiple et complexe, pour autant nous disons que l'objet de la foi est chose complexe, existant en nous comme matière et sous forme de proposition. — Aussitôt une nouvelle question se pose. Dès là que l'objet de la foi est en nous sous forme et par mode de proposition, ne va-t-il pas se faire que cet objet pourra n'être pas toujours la vérité pure. Car, enfin, à côté de propositions vraies peuvent se trouver dans notre esprit des propositions fausses; et telle proposition qui est vraie pour l'un peut être fausse pour l'autre. Serait-il donc possible qu'à l'objet de la foi le faux se trouve mêlé. — C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article III.

Si la foi peut comprendre le faux?

Nous avons ici quatre objections. Elles veulent prouver que « la foi peut comprendre le faux ». — La première dit que « la foi entre dans la même division avec l'espérance et la charité. Or, l'espérance peut comprendre le faux; il en est beaucoup, en effet, qui espèrent avoir la vie éternelle et qui ne l'auront pas. De même aussi pour la charité : beaucoup, en effet, sont tenus pour bons par la charité, qui, en réalité, ne le sont pas. Donc la foi aussi peut comprendre le faux ». — La seconde objection fait observer qu' « Abraham crut que le Christ naîtrait un jour; selon cette parole marquée en saint Jean, ch. VIII (v. 56) : *Abraham, votre père, a exulté pour voir mon jour*. Or, après le temps d'Abraham, Dieu aurait pu ne pas s'incarner; c'est, en effet, par sa seule volonté qu'Il a pris notre chair. D'autre part, s'Il ne s'était pas incarné, la foi qu'Abraham avait eu du Christ eût été fausse. Donc la foi peut comprendre le faux ». — La troisième objection remarque que « la foi des anciens était que

le Christ devait naître; et cette foi dura chez plusieurs jusqu'à la prédication de l'Évangile. Or, après que le Christ fut déjà né, avant qu'il commençât de prêcher, il était faux que le Christ dût naître. Donc la foi peut comprendre le faux ». — La quatrième objection note qu' « un des points compris dans la foi est que l'on croie que le véritable corps du Chrit est contenu sous le sacrement de l'autel. Or, il peut arriver, si la consécration est mal faite, que le véritable corps du Christ ne s'y trouve pas, mais seulement le pain. Donc la foi peut comprendre le faux ».

L'argument *sed contra* déclare qu' « aucune vertu perfectionnant l'intelligence ne porte sur le faux sous sa raison de mal intellectuel; comme on le voit par Aristote au sixième livre de l'*Éthique* (ch. II, n. 3; de S. Th., leç. 2). Or, la foi est une certaine vertu qui perfectionne l'intelligence, comme il sera montré plus loin (q. 4, art. 2, 5). Donc il ne se peut pas qu'elle comprenne le faux ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « rien ne tombe sous une puissance ou un habitus, ou un acte, si ce n'est par l'intermédiaire de la raison formelle de l'objet. C'est ainsi que la couleur ne peut être vue que par la lumière; et la conclusion ne peut être sue que par le *medium* de la démonstration. Or, il a été dit plus haut (art. 1) que la raison formelle de l'objet de la foi est la Vérité première. Il suit de là que rien ne peut tomber sous la foi qu'autant qu'il est compris sous la Vérité première. D'autre part, sous la Vérité première ne peut être compris aucun faux, pas plus que le non-être sous l'être, ou le mal sous le bien »; ce sont là des raisons qui s'excluent. « Il demeure donc que sous la foi rien de faux ne saurait être compris ». — Dans la foi, on n'adhère à rien que parce que Dieu, Vérité souveraine, l'affirme. Or, Dieu, Vérité souveraine, ne peut jamais affirmer rien de faux. Donc la foi ne saurait jamais comprendre aucun faux.

L'*ad primum* formule une réponse dont nous avions eu l'occasion de souligner l'équivalent à propos de l'article 5, question 112, dans la *Prima-Secundæ*. Saint Thomas fait observer que « le vrai est le bien de l'intelligence, mais non le bien

des facultés appétitives. Et voilà pourquoi toutes les vertus qui perfectionnent l'intelligence excluent totalement le faux ; car il est de la raison de la vertu qu'elle ne soit ordonnée qu'au bien. Les vertus, au contraire, qui perfectionnent la partie appétitive, n'excluent point totalement le faux ; tel homme, en effet, peut agir selon la justice ou la tempérance, même en ayant une opinion fausse au sujet de ce qu'il fait ». Si quelqu'un croit de bonne foi qu'une chose est à lui, il n'agira pas contre la justice en la retenant, bien qu'en fait elle ne lui appartienne pas ; de même, s'il croit de bonne foi avoir besoin de prendre telle nourriture pour sa santé, il ne péchera pas contre la tempérance, bien que cette nourriture lui soit inutile ou même nuisible en réalité. « Puis donc que la foi perfectionne l'intelligence, tandis que l'espérance et la charité perfectionnent la partie appétitive, il n'y a pas à raisonner de la même manière pour ces diverses vertus. — Toutefois, ajoute saint Thomas, même l'espérance ne comprend point le faux. C'est qu'en effet nul n'espère avoir la vie éternelle par ses propres forces (ceci serait de la présomption), mais par le secours de la grâce, en vertu de laquelle, s'il y persévère jusqu'à la fin, il obtiendra, de façon absolument infaillible, la vie éternelle. — De même, pour la charité. Il lui appartient d'aimer Dieu partout où Il se trouve ; et, par suite, il n'importe point à la charité que Dieu soit ou ne soit pas en celui qui est aimé pour Dieu » ; car il demeure toujours que Dieu est aimé par celui qui aime, et qu'il n'aime rien, que sous la raison où Dieu s'y trouve.

L'*ad secundum* accorde que « même après le temps d'Abraham, il demeurait possible que Dieu ne s'incarne pas, à considérer la non-incarnation en elle-même. Mais, à considérer le fait de l'incarnation selon qu'il tombe sous la prescience divine, il revêt une certaine nécessité d'infaillibilité, ainsi qu'il a été dit dans la Première Partie (q. 14, art. 13). Et c'est de cette manière qu'il tombe sous la foi. D'où il suit qu'en tant qu'il tombe sous la foi, il ne peut pas être faux ».

L'*ad tertium* déclare que « ce qui faisait partie de la foi du croyant, après la naissance du Christ, c'est que le Christ devait naître à un moment de la durée. Quant à la détermination du

temps » selon laquelle il attendait encore la naissance du Christ, « en quoi il se trompait, il n'y adhérait pas en vertu de la foi », car la foi ne lui affirmait point cela, « mais en vertu d'une conjecture humaine. Or, il est toujours possible que l'homme fidèle se trompe dans ses conjectures humaines », même au sujet des choses de la foi. « Ce qui est tout à fait impossible, c'est qu'il ait un sentiment faux en vertu de la foi ». — Nous ne saurions trop remarquer la distinction que vient de nous donner saint Thomas dans cet *ad tertium*. Trop souvent, en effet, l'on voudrait mettre au compte de la foi ce qui est purement d'ordre humain dans l'esprit de celui qui croit. La foi ne garantit pas tout ce qui est dans l'esprit de l'homme qui croit, mais seulement ce qui s'y trouve comme étant affirmé par Dieu : or, si l'homme qui croit peut se tromper au sujet de ce qui est affirmé par Dieu, en y ajoutant de son propre fonds, il ne peut jamais se tromper quand il adhère à ce qui est affirmé par Dieu.

L'*ad quartum* dit que « la foi du croyant ne se réfère point à ces espèces du pain ou à telles autres; mais à ce que le vrai corps du Christ existe sous les espèces du pain tombant sous nos sens quand il est réellement consacré. D'où il suit que s'il n'est pas réellement consacré, il n'en résultera point pour cela que la foi comprenne le faux ». — Et, en effet, comme nous l'avons déjà souligné, la vérité de la foi n'est en cause que dans la mesure où l'affirmation divine intervient. Or, l'affirmation divine n'intervient pas au sujet de la consécration véritable de ces espèces du pain ou de ces autres; elle n'intervient qu'au sujet de la présence réelle du corps du Christ sous les espèces consacrées. Voilà ce que Dieu affirme et ce que nous tenons par la foi : que toutes les espèces consacrées contiennent vraiment le corps du Christ. Quant au fait de telles espèces consacrées ou non, ceci n'est point objet d'affirmation divine, mais objet d'expérience ou de contrôle humain; et là il demeure toujours possible, absolument parlant, que l'erreur se glisse, bien que, dans l'ordre normal des choses humaines, nous n'ayons pas à tenir compte de cette possibilité. Mais en toute hypothèse et à supposer que dans tel cas particulier l'erreur se glisse en effet,

la foi n'est nullement intéressée en elle-même; car ce n'est pas sur ce point qu'elle porte.

Ce que l'on tient par la foi est toujours nécessairement chose vraie; puisque c'est Dieu même qui l'affirme. — Pouvons-nous dire que cela soit aussi chose vue?

Saint Thomas va répondre à l'article qui suit.

Article IV.

Si l'objet de la foi peut être chose que l'on voit?

Ici encore nous avons quatre objections. Elles veulent prouver que « l'objet de la foi peut être chose que l'on voit ». — La première arguë de ce que « Notre-Seigneur dit à Thomas, en saint Jean, ch. xx (v. 29) : *Parce que tu m'as vu, tu as cru.* Donc la foi et la vision peuvent porter sur une même chose ». — La seconde objection cite « l'Apôtre » saint Paul, qui, « dans sa première épître *aux Corinthiens*, ch. xiii (v. 12), dit : *Nous voyons maintenant par le miroir en énigme;* et il parle de la connaissance de la foi. Donc ce qui est cru est vu ». — La troisième objection arguë de ce que « la foi est une certaine lumière spirituelle. Or, toute lumière fait voir. Donc la foi porte sur des choses vues ». — La quatrième objection fait observer que tout sens est appelé du nom de vue, comme saint Augustin le dit au livre des *Paroles du Seigneur* (Sermon CXII, ou XXXIII, ch. vi). Or, la foi est des choses que l'on entend, selon cette parole de l'Épître *aux Romains*, ch. x (v. 17) : La foi vient par l'ouïe. Donc la foi porte sur des choses que l'on voit. »

L'argument *sed contra* en appelle à « l'Apôtre » qui « dit, dans son épître *aux Hébreux*, ch. xi (v. 1) : *La foi est l'argument des choses que l'on ne voit pas.* »

Au corps de l'article, saint Thomas nous précise que « la foi implique l'assentiment de l'intelligence à ce qui est cru. Or, c'est d'une double manière que l'intelligence donne son assentiment à une chose. Ou bien parce qu'elle y est mue par l'objet

lui-même, lequel sera tantôt connu par lui-même, comme il arrive pour les premiers principes, objet de l'habitus qui est l'intelligence, et tantôt par un autre, comme c'est le cas des conclusions, objet de la science. D'autres fois, l'intelligence donne son assentiment à une chose, non point parce qu'elle y est mue pleinement par son objet propre, mais en raison d'un certain choix qui fait qu'on incline volontairement vers une partie plutôt que vers l'autre. Et si la détermination se fait avec un certain doute, n'excluant pas la crainte de se tromper, on a l'opinion; si elle se fait avec certitude, excluant toute crainte d'erreur, on a la foi. Puis donc que ces choses-là seulement sont dites être vues, qui, par elles-mêmes, meuvent notre intelligence ou nos sens au fait de les connaître, il s'ensuit manifestement que ni la foi ni l'opinion ne peuvent porter sur des choses vues ni dans l'ordre sensible ni dans l'ordre intellectuel ».

Nous trouvons, au troisième livre des *Sentences*, dist. 24, q. 1, art. 2, q^la 1, une admirable page sur la question qui nous occupe, et que nous nous reprocherions de ne pas reproduire. La voici dans son entier. « La vision, au sens propre, est l'acte du sens de la vue. Mais, en raison de la noblesse de ce sens de la vue, le mot vision a été transféré aux actes des autres facultés de connaître, par ressemblance au sens de la vue. Cette ressemblance peut être prise seulement quant au genre de la connaissance. Et, en ce sens, d'une façon large et d'une manière impropre, toute connaissance est appelée vision. De cette manière, même la foi sera une vision, non extérieure, mais intérieure »; car elle est une certaine connaissance de l'intelligence. « La ressemblance dont il s'agit peut être prise aussi non plus seulement quant au genre de la connaissance, mais de plus quant au mode de connaître. Or, le mode dont le sens de la vue voit se fait par ceci que l'espèce ou l'image visible en acte est formée par la lumière dans le sens de la vue. D'où il suit que transférant le mot vision à l'intelligence, nous dirons proprement voir par notre intelligence, quand la lumière intellectuelle causera dans cette intelligence la forme même intellectuelle » de l'objet connu : « soit qu'il s'agisse de la lumière intellectuelle naturelle, comme il arrive quand nous concevons

l'essence de l'homme ou de toute autre chose; soit qu'il s'agisse de la lumière surnaturelle, comme il arrivera quand nous verrons Dieu dans la patrie. On dit aussi être vues par l'intelligence ces choses complexes dont la connaissance résulte de la vision que nous venons de dire; c'est ainsi que par la lumière naturelle nous voyons les premiers principes, connus immédiatement dès que les termes sont connus; et, par la lumière surnaturelle, on a la vision de la prophétie. De même, les choses que nous pouvons résoudre en ces principes sont dites être vues par la raison; et telles sont celles que nous savons par preuves démonstratives. — Il suit de là que la foi ne peut pas porter sur des choses vues; car la forme intelligible qui est le principal objet de la foi, savoir Dieu Lui-même, échappe aux prises de notre intelligence et ne lui est pas accessible sur cette terre; et, non plus, les choses de la foi ne peuvent point se ramener, par voie de démonstration, à des principes vus ».

Dans les choses de la foi, notre intelligence n'est point actionnée, dans l'adhésion qu'elle donne, en ce qui est de la fermeté de cette adhésion, par l'objet de son acte; elle est actionnée par autre chose, qui n'est plus son objet propre, mais qui est plutôt l'objet de la volonté, comme nous aurons à l'expliquer plus loin (q. 2, art. 1; q. 4, art. 1; q. 5, art. 2). Il n'y a donc pas ici à parler de vision proprement dite, toute vision de cette sorte impliquant une adhésion absolue de l'intelligence causée par la seule vertu de son objet.

L'*ad primum* répond que « Thomas *vit une chose et en crut une autre. C'est, en effet, l'homme qu'il vit, et, par la foi, il confessa le Dieu en disant : Mon Seigneur et mon Dieu* », ainsi que l'explique saint Grégoire dans son homélie XXVIe sur l'Évangile.

L'*ad secundum* nous avertit que « les choses qui tombent sous la foi peuvent être considérées d'une double manière. D'abord, dans le détail; et, de cette sorte, elles ne peuvent point tout ensemble être vues et crues, ainsi qu'il a été dit (au corps de l'article). D'une autre manière, en général, c'est-à-dire sous leur raison commune de chose à croire. Ainsi entendues, elles sont vues par celui qui croit : il ne les croirait pas, en

effet, s'il ne voyait pas qu'elles doivent être crues, soit en raison de l'évidence des signes, soit pour toute autre raison de cette sorte ». — Cet *ad secundum* est d'une importance extrême. C'est la question même de l'*évidence de crédibilité* tranchée, ici même, d'un mot, par saint Thomas. Toute proposition qui est objet de la foi peut être considérée sous sa raison propre de *telle proposition*, ou sous la raison générale de *proposition révélée*, c'est-à-dire affirmée par Dieu. Sous sa raison propre de telle proposition, elle demeure nécessairement chose non vue : si en effet, nous voyions en elle-même cette proposition : *Dieu est un en nature et trine en personnes*, nous y adhérerions pour elle-même, et non point parce que Dieu nous l'affirme. Mais, d'autre part, si nous la considérons sous sa raison générale de proposition révélée ou affirmée par Dieu, nous ne pouvons plus y adhérer parce que Dieu nous l'affirme : ce serait une impasse. Il faut que nous y adhérions parce que nous la voyons. Et cela veut dire, comme nous le déclarait saint Thomas, que nous ne croirions pas à cette proposition en vertu de l'affirmation divine, ce qui constitue l'acte formel de la foi, si nous ne voyions, au préalable, que véritablement Dieu nous l'affirme. Ici, nous pouvons, nous devons même, dans la mesure du possible, étant donné les conditions ou les contingences de notre vie humaine, arriver à une adhésion intellectuelle qui sera causée par l'objet propre de l'intelligence. *Le fait de l'affirmation divine et sa valeur comme telle*, est chose de vision, non de foi, bien que la valeur de cette affirmation divine considérée *sous la raison propre de telle affirmation déterminée* demeure objet de foi, ainsi que nous l'avons déjà noté dès le premier article de notre traité.

L'*ad tertium* déclare que « la lumière de la foi fait voir les choses qui lui appartiennent. De même, en effet, que par les autres habitus des vertus l'homme voit ce qui lui convient selon cet habitus; de même aussi par l'habitus de la foi l'esprit de l'homme est incliné à donner son assentiment aux choses qui conviennent à la vraie foi et non aux autres ». Chaque habitus, en effet, incline à ce qui est l'objet propre de son acte; et cette inclination, par le discernement qu'elle implique,

peut être appelée du nom de vision. Que s'il s'agit de l'habitus surnaturel de la foi, qui est l'une des vertus théologales, c'est encore à un autre titre qu'il pourra être dit faire voir son objet : en ce sens que par lui et par les habitus des dons qui s'y ajoutent, il nous fait atteindre une raison de vérité que sans lui nous ne pourrions absolument pas atteindre : la raison même de vérité propre qui se trouve dans les affirmations divines considérées comme telles affirmations déterminées. Non pas que l'habitus de la foi nous fasse voir cette raison de vérité intrinsèque, à la manière de l'habitus que sera la lumière de gloire : un abîme les separe. Mais cependant, d'une certaine manière, il donne à notre intelligence, de la goûter en quelque sorte intellectuellement comme son bien, ce dont elle serait absolument incapable, laissée à elle seule. Cf. ce que nous avons dit là-dessus, dans la *Prima-Secundæ*, q. 62; q. 112, art. 5.

L'*ad quartum* répond que « l'ouïe porte sur les paroles qui signifient les choses de la foi; elle ne porte pas sur les choses mêmes qui sont l'objet de la foi. Et, par suite, il n'est point nécessaire que ces choses-là soient dites choses vues ». — Le fait d'entendre proposer les mystères de la foi, même quand on saisit le sens des termes qui les expriment, n'entraîne point, comme une conséquence nécessaire, qu'on *entende* ces mystères, au sens intellectuel du mot *entendre*. Ils cesseraient d'être mystères, si on les entendait de la sorte. Bien plus, même en admettant que l'habitus surnaturel de la foi donne à l'intelligence de les *voir*, au sens que nous expliquions tout à l'heure, il ne s'agit pas là d'une vision proprement dite, mais seulement d'une certaine adaptation de l'intelligence à ces sortes de mystères, comme nous l'avons noté.

Ce qui est proprement objet de foi n'est point ni ne peut être objet de vision : car ce qui est objet de vision est immédiatement présent à la faculté qui voit, ne dépassant point la capacité de cette faculté, en telle sorte que d'elle-même elle l'atteint et s'y fixe; tandis que ce qui est objet de foi est absent ou distant de la faculté, laquelle n'est en rapport avec lui que

par l'entremise d'un autre dont le témoignage autorisé supplée à son impuissance. « Or », déclare saint Thomas, après avoir lui-même donné cette explication dans les *Questions disputées, de la Vérité*, q. 14, art. 9, « toutes les fois que manque la raison d'objet propre, il est impossible qu'on ait l'acte spécifié par cet objet »; et puisque la raison propre d'objet, dans la vision, c'est la présence, tandis que la raison propre d'objet, dans la foi, c'est l'absence, « il s'ensuit qu'aussitôt qu'une chose devient présente ou chose vue, elle ne peut plus tomber sous l'acte de la foi; elle est en dehors de l'objet de cet acte ». — Si l'objet de la foi ne peut absolument pas être chose vue, faut-il dire aussi qu'il ne peut pas être chose sue. La foi, qui est incompatible avec la vision, l'est-elle aussi avec la science. C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article V.

Si les choses de la foi peuvent être objet de science?

Quatre objections veulent prouver que « les choses de la foi peuvent être sues ». — La première est que « les choses qu'on ne sait pas semblent être ignorées, puisque l'ignorance s'oppose à la science. Or, les choses de la foi ne sont point ignorées; car le fait de les ignorer constitue l'infidélité, selon cette parole de la première Épître à *Timothée*, ch. 1 (v. 13) : *Je l'ai fait, l'ignorant, dans mon incrédulité*. Donc les choses de la foi peuvent être sues ». — La seconde objection fait remarquer que « la science s'acquiert par des raisons. Or, les auteurs sacrés apportent des raisons au sujet des choses de la foi. Donc ces choses-là peuvent être sues ». — La troisième objection dit que « les choses qu'on prouve en les démontrant appartiennent à la science; car la démonstration est *un syllogisme qui fait savoir* (Aristote, *Seconds analytiques*, liv. I, ch. II, n. 4; de S. Th., leç. 4). Or, il est des choses contenues dans la foi qui se trouvent prouvées de façon démonstrative par les philosophes; comme, par exemple, que Dieu est; qu'Il est un; et

autres choses de ce genre. Donc les choses de la foi peuvent être sues ». — La quatrième objection remarque que « l'opinion est plus éloignée de la science que ne l'est la foi, puisque la foi est dite se trouver au milieu entre l'opinion et la science. Or, l'*opinion et la science peuvent, d'une certaine manière, porter sur le même objet*, comme il est dit au premier livre des *Seconds analytiques* (ch. XXXIII, n. 6; de S. Th., leç. 44). Donc il en est de même de la foi et de la science ».

L'argument *sed contra* cite un texte de « saint Grégoire », qui « dit (dans son homélie XXVI sur l'Évangile), que les choses qu'on voit n'appartiennent pas à la foi mais à la connaissance. Donc les choses qui appartiennent à la foi ne sont pas choses connues. D'autre part, les choses que l'on sait appartiennent à la connaissance. Donc il ne se peut pas que les choses que l'on sait appartiennent à la foi ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « toute science est le produit de certains principes connus par eux-mêmes, qui, par suite, sont choses vues. Donc il faut que tout ce qui est su soit vu d'une certaine manière. Or, nous avons dit (à l'article précédent) qu'il n'est pas possible qu'une même chose soit crue et vue par le même sujet. Donc il n'est possible qu'elle soit sue et crue par le même sujet. — Toutefois, il peut arriver que ce qui est vu ou su par quelqu'un soit cru par un autre. C'est ainsi que les choses de la Trinité que nous croyons maintenant, nous espérons les voir un jour, selon cette parole de la première Épître *aux Corinthiens*, ch. XIII (v. 12) : *Nous voyons maintenant par le miroir et en énigme: mais alors nous verrons face à face:* et cette vision, les anges déjà la possèdent; d'où il suit qu'ils voient ce que nous croyons. De même, il peut arriver que ce qui est vu ou su par un homme, même sur cette terre, est cru par un autre qui n'a pas de cela une connaissance par voie de démonstration. Mais cependant ce qui est proposé à tous universellement à croire est pour tous chose non vue. Et ce sont ces choses-là qui purement et simplement appartiennent à la foi. — Par où l'on voit que la foi et la science ne portent point sur une même chose ».

L'*ad primum* fait observer que « les infidèles ont l'ignorance

des choses de la foi, parce qu'ils ne les voient ou ne les savent pas en elles-mêmes et parce qu'ils ne connaissent pas qu'elles soient à croire; tandis qu'en ce second sens, les fidèles en ont la connaissance : non par mode de démonstration, mais selon que par la lumière de la foi ils voient qu'elles doivent être crues, ainsi qu'il a été dit » (art. préc., *ad 3um*). Les fidèles ont la connaissance des choses de la foi, non parce qu'ils les voient en elles-mêmes ou dans leur vérité intrinsèque, mais parce que la foi les contient et que cette lumière de la foi qui les enveloppe ou les renferme en garantit l'absolue certitude. Nous avons même dit que l'habitus surnaturel de la foi les fait un peu atteindre en elles-mêmes, pour autant qu'elle en donne à notre esprit le goût intellectuel.

L'*ad secundum* déclare que « les raisons apportées par les saints pour prouver les choses de la foi » en ce qui est de leur vérité intrinsèque, « ne sont point des raisons démonstratives, mais de simples persuasions, montrant que les choses que la foi propose ne sont pas impossibles. Ou bien ce sont des raisons qui procèdent des principes de la foi, c'est-à-dire des autorités de l'Écriture Sainte, comme le marque saint Denys, au chapitre second des *Noms Divins* (de S. Th., leç. 1). Or, de ces principes on tire des preuves parmi les fidèles, comme on en tire parmi tous les hommes des principes connus naturellement. Et de là vient que la théologie est une science, ainsi qu'il a été dit au début de cet ouvrage » (Première Partie, q. 1, art. 2). — Dans les choses de la foi ou à leur sujet, trois sortes de raisons peuvent être apportées. Les unes, pour établir la vérité générale des choses de la foi; c'est-à-dire qu'elles doivent être crues ou tenues pour vraies, parce que Dieu les affirme : ces raisons, de soi, sont démonstratives. D'autres, pour montrer les conséquences qui découlent des vérités que l'on tient par la foi; et ici encore on peut arriver à de véritables démonstrations. Enfin, d'autres raisons sont apportées pour essayer de faire entrevoir en elles-mêmes ou dans leur vérité intrinsèque les propositions de la foi : ces raisons ne seront jamais, sur cette terre, que des raisons de convenance.

L'*ad tertium* répond que « s'il est des choses qui soient prou-

vées de façon démonstrative et qu'on trouve au nombre des choses à croire, ce n'est point que la foi porte sur elles purement et simplement, et pour tous; mais parce qu'elles sont exigées au préalable pour les choses de la foi et qu'il faut qu'elles soient au moins présupposées par la foi chez ceux qui n'en ont pas la démonstration ».

L'*ad quartum* en appelle à « Aristote » lui-même, que citait l'objection, lequel, « au même endroit explique qu'il s'agit de divers hommes dont l'un aura la science et l'autre l'opinion par rapport à un objet de tout point identique; et c'est ce que nous avons dit nous-mêmes, tout à l'heure (au corps de l'article), de la science et de la foi. Que s'il s'agit d'un même individu, il pourra, lui aussi, avoir tout ensemble la foi et la science par rapport à une même chose, mais non sous la même considération : il se peut, en effet, qu'au sujet d'une même chose, le même individu ait sur un point une opinion et sur un autre point la science; et pareillement, au sujet de Dieu, le même homme pourra savoir qu'Il est un et croire qu'Il est trine. Mais au sujet d'une même chose et sous le même rapport, il ne se peut pas que dans un même individu la science coexiste soit avec la foi soit avec l'opinion, bien que la raison de cette impossibilité ne soit pas la même. La science, en effet, ne peut pas avoir le même objet, purement et simplement, dans un même individu, parce qu'il est essentiel à la science que ce qui est su soit tenu comme ne pouvant pas être d'une autre manière, tandis qu'il est essentiel à l'opinion que ce qui en est l'objet soit considéré comme pouvant être autrement. Or, ce qui est tenu par la foi, est considéré aussi, en raison de la certitude de la foi, comme ne pouvant pas être d'une autre manière. Mais le même objet sous le même rapport ne peut pas être tout ensemble su et cru, parce que ce qui est su est vu, et que ce qui est cru n'est point vu, ainsi qu'il a été dit » (art. préc.). — Retenons soigneusement cette fin de l'*ad quartum*. Elle nous donne la raison foncière de l'impossibilité marquée au corps de l'article. Ce qui est objet de science est par là même objet de vision. Toute conclusion démonstrative, en effet, est vue à la lumière des principes. Il s'ensuit qu'elle ne

pourra pas être crue; car, nous l'avons dit à l'occasion de l'article précédent, ce qui est vu est présent, tandis que ce qui est cru est absent : et il est tout à fait impossible qu'une même chose, sous le même rapport, soit simultanément présente et absente : ce serait contradictoire.

Ce qui est objet de foi ne peut pas, sous ce même rapport, et au regard du même sujet, être ensemble objet de vision ou objet de science. Les deux raisons d'objet s'excluent, l'une, celle de l'objet de la foi, impliquant l'absence, l'autre, celle de la vision ou de la science, impliquant la présence. Toutefois, du côté du sujet, ou par rapport à l'adhésion de l'esprit, la lumière de la foi pourra s'ajouter à la lumière de la science et coexister avec elle, augmentant sa vertu. Et cela veut dire que le même homme qui adhère à telle vérité parce qu'il la voit, pourra y adhérer avec un renouveau de force parce qu'il sait que Dieu l'affirme. Son acte ne devient pas pour cela un acte de foi, mais il en a en quelque sorte la vertu et il peut aussi en avoir le mérite pour la disposition que cet acte connote. « L'autorité divine et la lumière de la raison, dit excellemment Capréolus, peuvent concourir à causer une seule et même adhésion claire et évidente. Seulement, cette adhésion ne sera point un acte de foi proprement dit; pour cette raison, qu'il n'y a plus ici la raison formelle de l'objet de la foi, ou la raison d'absent ». On n'aura, dans ce cas, qu'un acte de science, mais plus excellent et plus parfait. Cf. Capréolus, IIIe livre des *Sentences*, dist. 25, q. 1, art. 3, *ad* 2um Durandi; — de la nouvelle édition Paban-Pègues, tome V, p. 331.

L'objet de la foi nous apparait jusqu'ici sous la raison de proposition ou d'affirmation divine qui échappe de soi aux prises de notre esprit et que nous acceptons uniquement en vertu du témoignage de Dieu. Toute proposition ou toute affirmation qui revêt ce caractère est proprement objet de foi. Mais sous quelle forme se présente à nous cet objet de la foi. Est-ce sous une forme plus ou moins globale, si l'on peut ainsi dire, indistincte, confuse, imprécise; ou bien sous une forme déter-

minée, et ramené à certains articles? C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article VI.

Si les choses à croire doivent être distinguées en certains articles déterminés?

Trois objections veulent prouver que « les choses à croire ne doivent pas être distinguées en des articles déterminés ». — La première est que « la foi doit porter sur toutes les choses qui sont contenues dans la Sainte Écriture. Or, ces choses-là ne peuvent point être ramenées à un nombre déterminé, à cause de leur multitude. Donc il semble que c'est chose vaine de distinguer des articles de foi ». — La seconde objection dit que « la distinction matérielle, parce qu'elle peut se multiplier à l'infini, échappe aux règles de l'art. Quant à la raison formelle de l'objet à croire, elle est une et indivisible, comme nous l'avons marqué plus haut (art. I), savoir la Vérité première; d'où il suit que de ce côté les choses à croire ne sont point susceptibles de distinction. Il n'y a donc pas à parler de distinction en articles des choses à croire ». — La troisième objection fait observer qu' « au dire de quelques-uns, l'article est *une vérité indivisible portant sur Dieu, qui nous force à croire* (Guillaume d'Auxerre, *Summa*, liv. III, traité III, ch. II, q. I). Or, l'acte de croire est chose volontaire; car, selon le mot de saint Augustin (tr. XXVI, sur S. Jean), *nul ne croit qu'il ne le veuille*. Donc c'est mal à propos, semble-t-il, qu'on distinguerait en articles les choses de la foi ».

L'argument *sed contra* en appelle à « saint Isidore », qui « a cette définition : l'article est *la perception de la vérité divine tendant à cette vérité*. Or, la perception de la vérité divine se fait pour nous selon une certaine distinction; et, en effet, les choses qui s'unissent en Dieu se multiplient dans notre esprit. Il suit de là que les choses à croire doivent être distinguées en certains articles ».

Au corps de l'article, saint Thomas va nous donner d'abord

une notion du mot *article* que nous ne saurions trop remarquer; car elle nous permettra de mieux apprécier la portée et l'excellence de l'ordre établi par lui dans sa *Somme théologique*, où il a voulu user, pour chaque question, de la distinction en articles. — « Le mot *article*, nous dit-il, semble venir du grec. En grec, en effet, ἄρθρον, qui se traduit *articulus* en latin », et, en français, *article*, « signifie une certaine adaptation de parties distinctes. Aussi bien voyons-nous qu'on appelle *articulations* des membres, certaines portions du corps adaptées entre elles. De même, au point de vue grammaire, on appelle *articles*, chez les Grecs (et aussi dans les langues modernes), certaines parties du discours adaptées aux autres expressions pour en déterminer le genre, le cas ou le nombre. Pareillement aussi, dans les choses de la rhétorique, le nom d'*article* est appliqué à certaines adaptations de parties; c'est ainsi que Cicéron explique, au livre IV de sa *Rhétorique*, que *l'on appelle article, le fait de séparer chaque mot par un intervalle en scandant le discours, comme si l'on dit : Par le ton, par la voix, par le regard, tu as frappé de terreur tes ennemis.* — Et donc, conclut une première fois saint Thomas, les choses de la foi chrétienne sont dites distinguées en articles, selon qu'elles sont divisées en certaines parties qui ont entre elles un certain ordre d'adaptation. — D'autre part, l'objet de la foi est quelque chose de non vu portant sur les choses de Dieu, ainsi qu'il a été dit (art. 4). Il suit de là que partout où se rencontrera une raison spéciale de chose non vue, là se trouvera un article spécial; là, au contraire, où plusieurs choses demeurent inconnues sous la même raison, il n'y aura pas à distinguer des articles. C'est ainsi qu'il y a une difficulté spéciale à voir que Dieu ait souffert, et une autre à voir qu'étant mort Il soit ressuscité; et voilà pourquoi l'article de la résurrection se distingue de celui de la passion. Mais qu'Il ait souffert, qu'Il soit mort, qu'Il ait été enseveli, tout cela n'a qu'une seule et même difficulté, en telle sorte que l'un étant admis, il n'est point difficile d'admettre le reste; et voilà pourquoi toutes ces choses appartiennent à un seul article ».

L'*ad primum* établit une distinction très importante parmi les

choses de la foi qui sont toutes comprises dans la Révélation divine et contenues dans l'Écriture Sainte et dans la Tradition. — « Parmi les choses à croire, il en est sur lesquelles porte la foi pour elles-mêmes ; d'autres, sur lesquelles porte la foi, non point pour elles-mêmes, mais seulement en raison d'autres choses ; comme, du reste, même dans les autres sciences, certaines choses sont proposées comme voulues pour elles-mêmes, et d'autres choses seulement pour manifester les premières. Et parce que la foi porte principalement sur les choses que nous espérons voir dans la Patrie, selon cette parole de l'Épître *aux Hébreux*, ch. XI (v. 1) : *La foi est la substance des choses espérées;* à cause de cela, ces choses appartiendront, par elles-mêmes, à la foi, qui nous ordonnent directement à la vie éternelle » : soit qu'elles en soient l'objet, soit qu'elles soient le moyen essentiel qui y conduit ; « comme sont les trois Personnes » en Dieu, « la toute-puissance de Dieu », selon qu'elle implique tout l'ordre surnaturel, « le mystère de l'Incarnation du Christ, et autres choses de ce genre. Et c'est selon ces choses-là qu'on distingue les articles de la foi. — D'autres choses sont proposées à croire dans la Sainte Écriture, non comme objet principal d'intention, mais pour manifester le reste ; comme qu'Abraham eut deux fils (*Genèse*, XVI, v. 15 ; XXI, v. 2 ; *aux Galates*, IV, v. 22) ; qu'au contact des ossements d'Élisée un mort ressuscita (IV *Rois*, ch. XIII, v. 21) ; et autres choses de ce genre, qui sont rapportées dans la Sainte Écriture à l'effet de manifester la majesté divine ou l'Incarnation du Christ. Au sujet de ces choses il n'y a point lieu de distinguer des articles ».

L'*ad secundum* répond que « la raison formelle de l'objet de la foi peut se prendre d'une double manière. — D'abord, du côté de la chose qui est crue ; et, de ce chef, la raison formelle de toutes les choses à croire est une, savoir la Vérité première. Aussi bien, à ce titre, on ne distingue point d'articles. — D'une autre manière, on peut prendre la raison formelle des choses à croire, de notre côté. A ce titre, la raison formelle de la chose à croire est de n'être point vue. Et c'est sous ce jour qu'on distingue les articles, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article).

L'*ad tertium* fait observer que « cette définition de l'article

est donnée en raison d'une certaine étymologie du mot selon qu'il est dérivé en latin, plutôt qu'en raison de sa vraie signification qu'il a dans son acception grecque. Aussi bien n'est-elle pas d'un grand poids. — Toutefois, on peut dire que si, en effet, nul n'est forcé à croire par une nécessité de coaction, car l'acte de croire est volontaire, il est forcé par la nécessité de la fin, attendu que *celui qui vient vers Dieu doit croire* et que *sans la foi il est impossible de plaire* à *Dieu*, comme le dit l'Apôtre dans son épître *aux Hébreux*, ch. XI (v. 6) ».

Les choses de la foi se présentent à nous sous un double aspect. D'abord, comme choses dites par Dieu, et, à ce titre, s'imposant à nous. De ce chef, il n'y a aucune distinction à établir parmi elles. Mais elles se présentent aussi sous l'aspect de choses que nous ne voyons pas. A ce titre, il sera possible d'établir parmi elles une certaine distinction et une certaine coordination, selon qu'elles présenteront en elles-mêmes une raison spéciale d'obscurité ou de difficulté au regard de notre esprit. Toutefois, il n'y aura pas à établir cette distinction ou cette coordination pour ce qui, dans les choses de la foi, a raison de chose secondaire, mais seulement pour ce qui en est l'objet premier ou principal, c'est-à-dire pour ce qui regarde l'objet propre de notre béatitude, savoir l'Être de Dieu en lui-même et les moyens essentiels qui y conduisent, tels que l'Incarnation du Christ et ses mystères ou l'action surnaturelle de Dieu nous ordonnant à la béatitude. C'est pour autant que nous parlerons d'une diversité d'articles dans les choses de la foi. — Oui ; mais ces articles doivent-ils être tenus pour une chose intégralement livrée par Dieu dès le début ; ou, au contraire, comme une série qui aura été grandissant dans le cours des siècles. C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer ; et tel est l'objet de l'article qui suit, l'un des plus intéressants pour la grande question du développement de la Révélation.

Article VII.

Si les articles de la foi ont crû selon la succession des temps?

Quatre objections veulent prouver que « les articles de la foi n'ont pas crû selon la succession des temps ». — La première est que « l'Apôtre dit, dans son épître *aux Hébreux*, ch. XI (v. 1), que *la foi est la substance des choses que nous espérons*. Or, de tout temps on doit espérer les mêmes choses. Donc en tout temps on aura dû croire les mêmes choses ». — La seconde objection dit que « dans les sciences qui sont dues à l'effort humain, l'augmentation s'est produite par la succession des temps, en raison du défaut de connaissance dans les premiers qui découvrirent ces sciences; comme on le voit par Aristote, au second livre des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 1; Did., liv. Ia, ch. 1, n° 1, 3). Or, la doctrine de la foi n'est point due à l'invention humaine; elle a été livrée par Dieu : *elle est*, en effet, *un don de Dieu*, comme il est dit *aux Éphésiens*, ch. II (v. 8). Puis donc qu'en Dieu ne saurait exister aucun défaut, il semble que dès le début la connaissance des choses à croire aura été parfaite et qu'elle n'aura point crû selon la succession des temps ». — La troisième objection fait observer que l'œuvre de la grâce ne procède pas d'une manière moins parfaite que l'œuvre de la nature. Or, la nature commence toujours par des êtres parfaits, selon que Boèce le dit, au livre de *la Consolation* » (liv. III, prose X). Donc, il semble que l'œuvre de la grâce aura débuté par des êtres parfaits, en ce sens que les premiers qui ont transmis la foi ont dû la connaître d'une manière parfaite ». — La quatrième objection insiste dans le même sens. « De même, dit-elle, que la foi du Christ nous est venue par les Apôtres; de même aussi, dans l'Ancien Testament, c'est par les premiers pères que la connaissance de la foi parvint à ceux qui vinrent après; selon cette parole du *Deutéronome*, ch. XXXII (v. 7) : *Interroge ton père : et il te l'apprendra*. Or, les Apôtres furent instruits des mystères dans toute leur plénitude; car ils

ont reçu *avant les autres, dans le temps, et plus que tous les autres en abondance*, comme le dit la glose, sur ce mot de l'Épître *aux Romains*, ch. VIII (v. 23) : *nous-mêmes avons les prémices de l'Esprit*. Donc il semble que la connaissance des choses à croire n'aura pas crû à mesure que les temps se succédaient ».

L'argument *sed contra* est un texte de « saint Grégoire », qui « dit, dans son homélie XVIe sur Ézéchiel, que *selon la croissance des temps a crû la science des saints pères* » dans l'ancienne loi ; « *et plus ils furent voisins de l'avènement du Sauveur, plus ils perçurent dans leur plénitude les sacrements du salut* ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous déclare à nouveau, que « dans la doctrine de la foi, les articles de la foi jouent le rôle des principes connus par eux-mêmes dans la doctrine qui est le fruit de la raison naturelle. Or, parmi ces principes, on trouve un certain ordre, en telle sorte que les uns sont contenus implicitement dans les autres ; comme, par exemple, tous les principes se ramènent au premier, qu'*il est impossible d'affirmer et de nier tout ensemble* », c'est-à-dire au principe de contradiction, « ainsi qu'on le voit par Aristote, au quatrième livre des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 6 ; Did., liv. III, ch. III, n. 9). Et, de même, tous les articles sont implicitement contenus dans quelques premiers points à croire, savoir : que Dieu est ; et qu'Il pourvoit, par sa Providence, au salut des hommes, selon cette parole de l'Épître *aux Hébreux*, ch. XI (v. 6) : *Celui qui vient à Dieu doit croire qu'Il est et qu'Il récompense ceux qui le cherchent*. Dans l'Être divin, en effet, se trouve contenu tout ce que nous croyons exister en Dieu de toute éternité et en quoi notre béatitude consiste ; et dans la foi de la Providence est contenu tout ce que Dieu réalise dans le temps pour le salut des hommes, constituant le chemin qui conduit à la béatitude. Auquel mode, du reste, parmi les articles qui suivent, les uns se trouvent aussi contenus dans les autres : comme dans la foi de la Rédemption humaine se trouvent implicitement contenues et l'Incarnation du Christ, et sa Passion, et toutes les autres choses de ce genre. — Nous dirons donc, conclut saint Thomas, que s'il s'agit de la substance des articles de la foi, il n'y a pas eu d'augmentation selon la succession des temps ; parce que

tout ce qui a été cru par ceux qui sont venus après était contenu dans la foi des pères qui avaient précédé, bien que ce ne fût qu'implicitement. Mais s'il s'agit de l'explication », ou du fait de devenir explicite quand ce n'était auparavant qu'implicite, « le nombre des articles a crû ; car certaines choses ont été connues d'une façon explicite par ceux qui sont venus après, qui n'étaient point connues explicitement par ceux qui étaient venus avant. C'est ainsi que le Seigneur dit à Moïse, *Exode*, ch. VI (v. 2, 3) : *Je suis le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac, le Dieu de Jacob ; et mon nom Adonaï ne leur avait pas été indiqué par moi.* David dit aussi : *J'ai eu plus d'intelligence que les anciens* (Ps. CXVIII, v. 100). Et l'Apôtre dit, *aux Éphésiens*, ch. III, v. 5) : *Aux autres générations, le mystère du Christ n'a pas été connu comme il est révélé maintenant à ses saints apôtres et aux prophètes* ».

L'*ad primum* accorde que « ce sont les mêmes choses qui ont dû être espérées de tout temps par tous. Mais comme les hommes n'ont pu parvenir à ces choses espérées que par le Christ, ceux qui dans le temps étaient plus éloignés du Christ se trouvaient plus loin aussi de l'obtention des choses espérées. Aussi bien l'Apôtre dit, *aux Hébreux*, ch. XI (v. 13) : *Tous ceux-là sont morts dans la foi, n'ayant point reçu les promesses, mais les regardant de loin.* Or, une chose est vue d'autant moins distinctement qu'elle est vue de plus loin. Il s'ensuit que les biens, objet de l'espérance, ont été connus plus distinctement par ceux qui ont été voisins de l'avènement du Christ ». — Ici encore, la substance des choses espérées a toujours été la même ; mais son *explication*, au sens de conscience explicite possédée par les hommes, a été se perfectionnant d'âge en âge.

L'*ad secundum* fait observer que « le progrès de la connaissance se produit d'une double manière. — D'abord, du côté de celui qui enseigne, lequel progresse dans la connaissance, qu'il s'agisse d'un seul, ou qu'il s'agisse de plusieurs, selon que le temps se déroule. Cette raison de progrès ou d'augmentation se trouve dans les sciences qui sont dues à l'invention de la raison humaine. — D'une autre manière, du côté de celui qui apprend. C'est ainsi que le maître qui possède toute

sa science, ne la livre pas tout de suite tout entière dès le début à son disciple, celui-ci n'étant pas capable de la saisir, mais peu à peu, condescendant à sa capacité. Et c'est de cette manière que les hommes progressèrent dans la connaissance de la foi selon la succession des temps. Aussi bien l'Apôtre, *aux Galates*, ch. III (v. 24 et suiv.), compare l'état de l'Ancien Testament à celui de l'enfance ». — Retenons soigneusement cette doctrine. Nous voyons combien elle diffère de ce qu'on avait voulu appeler de nos jours l'évolution de la doctrine de la foi. Si l'évolution est possible, en un certain sens, quand il s'agit des doctrines qui sont le fruit de la raison humaine; quand il s'agit de la doctrine révélée, en tant que telle, nous ne pouvons parler que de *révélation*. Même quand il y aura progrès, dans cette doctrine, ce progrès ne sera point le fait de la raison humaine, il sera, *exclusivement*, le fait de Dieu révélant d'une façon explicite et par une intervention nouvelle, ce qu'il n'avait révélé auparavant qu'implicitement dans sa première révélation explicite.

L'*ad tertium* complète cette lumineuse doctrine. « Dans la génération naturelle » ou dans les productions d'ordre physique, « deux causes sont requises d'avance, savoir l'agent et la matière. — Nous disons donc que selon l'ordre de la cause efficiente, ce qui précède naturellement c'est le plus parfait; et c'est ainsi que la nature commence par des êtres parfaits, car l'imparfait n'est amené au parfait que par un être parfait qui préexiste ». Nous avons eu maintes fois à souligner ce grand principe, quand nous expliquions, à la suite de saint Thomas, l'œuvre des six jours, dans la Première Partie, q. 65 à 74. Et nous avons pu, à sa lumière, voir ce qu'il fallait penser de la doctrine de l'évolution, entendue au sens radical de certains philosophes modernes. Sa véritable acception, saint Thomas nous la redit ici, quand il ajoute : « C'est selon l'ordre de la cause matérielle, que ce qui est imparfait doit précéder. Aussi bien est-ce ainsi que la nature va de l'imparfait au parfait. — Or, dans la manifestation de la foi, l'agent est Dieu, qui a de toute éternité la science parfaite; l'homme est comme la matière recevant l'influx de Dieu qui agit. Et voilà pourquoi il

a fallu que la connaissance de la foi procède de l'imparfait au parfait parmi les hommes », cette connaissance étant communiquée par Dieu au genre humain, selon qu'il convenait à la capacité de ce dernier. « Et bien que, parmi les hommes, quelques-uns aient eu la raison de cause efficiente, ayant été faits docteurs de la foi, cependant *la manifestation de l'Esprit est donnée à ces hommes selon qu'il convient à l'utilité commune*, ainsi qu'il est dit dans la première Épître *aux Corinthiens*, ch. XII (v. 7). Aussi bien ceux des anciens pères qui devaient instruire les autres dans la foi, recevaient de cette connaissance autant qu'il était nécessaire d'en livrer à ce peuple, pour le temps où l'on était, soit ouvertement, soit par mode de figure ». — Toute lumière nouvelle venait toujours de Dieu ; et Il en graduait la manifestation selon qu'Il le jugeait convenable, à mesure que les temps avançaient.

L'*ad quartum* déclare que « la dernière consommation de la grâce » ou l'achèvement de la manifestation de la lumière révélée « a eu lieu par le Christ ; et voilà pourquoi son temps est appelé *le temps de la plénitude*, dans l'Épître *aux Galates*, ch. IV (v. 4). C'est pour cela que ceux qui ont été les plus rapprochés du Christ, soit avant, comme Jean-Baptiste, soit après, comme les Apôtres, ont connu plus pleinement les mystères de la foi ». Ceux-là ont tout entendu de la révélation divine. Les autres, ceux du moins qui avaient précédé, n'en avaient entendu que des parties, en ce qui est des manifestations explicites. Quant à ceux qui sont venus après, tout ce qu'ils en entendent leur vient des privilégiés qui ont directement tout entendu des lèvres du Christ, le consommateur de toute la révélation. — « C'est ainsi, observe saint Thomas, que même par rapport aux états de l'homme, nous voyons que la perfection est dans la jeunesse, et l'état de l'homme est d'autant plus parfait, soit avant, soit après, qu'il se trouve plus rapproché de la jeunesse ».

Tout l'objet de la foi, si on le prend dans son fond, tient en ces deux points primordiaux : que Dieu est, souverainement au-dessus de tout ce qui est et de tout ce que nous en pouvons

concevoir; et qu'Il s'occupe, par sa Providence, du salut des hommes. Ces deux premiers points ont été proposés à l'homme, dès le début; et ils restent les mêmes à tout jamais. Ils ne pouvaient cependant, par eux-mêmes et livrés à la seule méditation des hommes, faire connaître explicitement le détail des mystères qu'ils renferment; car, d'une part, ces mystères ne peuvent même pas être soupçonnés par la raison humaine; et de l'autre, plusieurs d'entre eux n'ont dépendu, dans leur réalisation, que de la libre volonté divine. Il fallait donc que Dieu Lui-même, personnellement, les fasse connaître aux hommes en les leur révélant. Il aurait pu, en ce qui est de Lui, les faire tous connaître excellemment dès le début. Mais il était à propos qu'Il proportionnât cette révélation aux dispositions du genre humain, se développant avec le cours des siècles. De plus, il devait appartenir au Christ, venant dans la plénitude des temps, de révéler dans toute leur étendue ces divers mystères. Et voilà pourquoi le progrès de la révélation s'est continué jusqu'au Christ pour s'achever, par Lui, dans la personne de ses Apôtres, destinés à transmettre au reste des hommes cette révélation désormais achevée. — Ainsi donc tous les articles de la foi se trouvent fixés, jusque dans leur détail explicite, depuis le Christ et les Apôtres. Rien n'y a été ajouté depuis; et rien n'y sera jamais ajouté. Ce sont les suivants :

1. Je crois en Dieu,
2. le Père tout-puissant,
3. Créateur du ciel et de la terre;
4. et en Jésus-Christ, son Fils unique, Notre-Seigneur :
5. qui a été conçu du Saint-Esprit;
6. né de la Vierge Marie;
7. soumis à la Passion sous Ponce-Pilate, crucifié, mort, et enseveli;
8. Il descendit aux enfers;
9. ressuscita, le troisième jour, d'entre les morts;
10. monta aux cieux, est assis à la droite du Père tout-puissant;
11. doit venir de là juger les vivants et les morts.
12. Je crois au Saint-Esprit;

13. la sainte Église, la communion des saints, la rémission des péchés;
14. la résurrection de la chair; la vie éternelle.

Nous devons nous demander si ces articles sont convenablement énumérés. C'est l'objet de l'article qui suit.

Article VIII.

Si les articles de la foi sont convenablement énumérés?

Six objections veulent prouver que « les articles de la foi ne sont pas convenablement énumérés ». — La première est que « ce qui peut être su par une raison démonstrative n'appartient pas à la foi comme objet à croire pour tous, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. 5, *ad 3um*). Or, que Dieu soit un peut être su de façon démonstrative; aussi bien Aristote lui-même le prouve, au XIIe livre des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 12; Did., liv. XI, ch. x, n. 14), et beaucoup d'autres philosophes apportèrent là-dessus des démonstrations. Donc que Dieu soit un, ne devrait pas être mis au nombre des articles de la foi ». — La seconde objection dit que « s'il est de la nécessité de la foi que nous croyions que Dieu est tout-puissant, il l'est aussi de croire qu'Il sait tout et que sa Providence s'étend à tout; et sur ce double point, plusieurs tombèrent dans l'erreur. Donc il aurait fallu, parmi les articles de la foi, faire mention de la sagesse et de la Providence divine, comme il est fait mention de la toute-puissance ». — La troisième objection fait remarquer que « l'on connaît, par une même connaissance, le Père et le Fils; selon cette parole du Christ en saint Jean, ch. XIV (v. 9) : *Celui qui me voit, voit aussi le Père*. Donc il ne fallait mettre qu'un article pour le Père et pour le Fils; et, aussi, pour l'Esprit-Saint, la raison étant la même ». — La quatrième objection déclare que « la Personne du Père n'est pas moindre que celle du Fils et du Saint-Esprit. Or, plusieurs articles sont donnés pour la Personne de l'Esprit-Saint et pareillement pour la Personne du Fils. Donc il eût fallu en donner aussi plusieurs pour la Personne du Père ». — La

cinquième objection fait observer que « s'il est des choses qui soient appropriées à la Personne du Père et à la Personne du Saint-Esprit, il en est aussi qui sont appropriées à la Personne du Fils dans sa divinité. Or, dans les articles, il est parlé d'une œuvre appropriée au Père, savoir l'œuvre de la création; et aussi d'une œuvre appropriée au Saint-Esprit, qu'*Il a parlé par les Prophètes* », comme nous le chantons dans le *Credo* de la messe. Donc il aurait fallu aussi qu'on indiquât quelque œuvre appropriée au Fils selon sa divinité ». — La sixième objection note que « le sacrement de l'Eucharistie présente une difficulté spéciale, plus que beaucoup d'autres articles. Donc il aurait fallu mettre un article spécial à son sujet. Et, par suite, il semble bien que les articles ne sont pas convenablement énumérés ».

L'argument *sed contra* se réfère simplement à « l'autorité de l'Église, qui les énumère de la sorte ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle d'abord ce sur quoi portent les articles de la foi; ce sont les choses qui par elles-mêmes appartiennent à la foi. Or, « ainsi qu'il a été dit (art. 6, *ad 1um*), ces choses appartiennent par elles-mêmes à la foi, dont la vision fera notre bonheur dans la vie éternelle, ou par lesquelles nous sommes conduits à cette vie éternelle. Et, précisément, il y a deux choses qui nous sont proposées comme devant être vues par nous là-Haut : savoir le mystère de la Divinité, dont la vision nous rendra heureux; et le mystère de l'Humanité du Christ, qui *nous donne accès à la gloire des enfants de Dieu*, comme il est dit dans l'Épître *aux Romains*, ch. v (v. 2). Aussi bien est-il dit en saint Jean, ch. xvii (v. 3); *C'est là la vie éternelle, qu'ils vous connaissent, vous, le seul vrai Dieu, et celui que vous avez envoyé, Jésus-Christ*. Il suit de là que la première distinction des choses à croire est que les unes ont trait à la majesté divine; et les autres, au mystère de l'Humanité du Christ, qui est *le sacrement de la piété*, comme il est dit dans la première Épître *à Timothée*, ch. iii (v. 16) ». — Ce qui a trait à la majesté divine comprend du numéro 1 au numéro 4; et du numéro 12 au numéro 14. Du numéro 5 au numéro 11, il s'agit de l'Humanité du Christ.

ST. BASIL'S SEMINARY LIBRARY

« Relativement à la majesté divine, trois choses nous sont proposées à croire. — Premièrement, l'unité de la Divinité; et c'est là-dessus que porte le premier article (numéro 1). — Secondement, la Trinité des Personnes; et, à ce sujet, il y a trois articles, un pour chaque Personne ». Ce sont les numéros 2, 4, 12. — « Troisièmement, nous sont proposées les œuvres propres à la Divinité. La première a trait à l'être de la nature; et c'est ainsi que nous avons l'article de la création (numéro 3). La seconde a trait à l'être de la grâce : et, de ce chef, nous sont proposées sous un seul article, toutes les choses qui regardent la sanctification de l'homme (c'est le numéro 13). La troisième a trait à l'être de la gloire; et, à ce titre, est posé l'autre article portant sur la résurrection de la chair et la vie éternelle (numéro 14) ».

« Pareillement, au sujet de l'Humanité du Christ, il y a sept articles (du numéro 5 au numéro 11). Le premier porte sur l'incarnation ou la conception du Christ (numéro 5); le second, sur sa nativité de la Vierge (numéro 6); le troisième, sur sa passion, sa mort et sa sépulture (numéro 7); le quatrième, sur la descente aux enfers (numéro 8); le cinquième, sur la résurrection (numéro 9); le sixième, sur l'ascension (numéro 10); le septième, sur l'avènement pour le jugement (numéro 11) ».

« Et c'est ainsi qu'en tout il y a quatorze articles ».

Saint Thomas ajoute que « cependant, quelques-uns distinguent douze articles de la foi, six ayant trait à la Divinité; et six, à l'Humanité. Les trois articles des trois Personnes sont réunis en un seul, pour cette raison qu'il n'y a qu'une même connaissance à l'endroit des trois Personnes. L'article de l'œuvre de la glorification est distingué en deux : la résurrection de la chair; et la gloire de l'âme. De même, ils unissent en un seul, l'article de la conception et celui de la nativité ». — Dans cette seconde énumération, les trois premiers articles correspondent aux trois premiers numéros; l'article 4 comprend les numéros 4, 5 et 6; l'article 5, le numéro 7; l'article 6, le numéro 8; l'article 7, le numéro 9; l'article 8, le numéro 10; l'article 9, le numéro 11; l'article 10, les numéros 12, 13; l'article 11, la première partie du numéro 14; l'article 12, la deuxième

partie du même numéro 14. — A noter seulement que les numéros 4 et 12 sont plutôt supprimés et transférés au numéro 2, dans cette seconde énumération.

L'*ad primum* déclare que « par la foi nous tenons au sujet de Dieu beaucoup de choses que par leur raison naturelle les philosophes ne purent pas découvrir; comme au sujet de sa Providence et de sa toute-puissance » (notamment en ce qui est de leur manifestation concrète); « et aussi que Lui seul doit recevoir un culte », excluant toute participation de la créature à ce culte de latrie. « Or, toutes ces choses sont comprises sous l'article de l'unité de Dieu ».

L'*ad secundum* fait observer que « le nom même de la Divinité implique une certaine prévision, ainsi qu'il a été dit dans la Première Partie (q. 13, art. 8). D'autre part, la puissance, dans les êtres doués d'intelligence, n'agit que selon la volonté et la connaissance. Il s'ensuit que la toute-puissance de Dieu inclut d'une certaine manière la science de toutes choses et aussi la providence. Comment pourrait-Il, en effet, produire tout ce qu'Il veut sur les choses d'ici-bas, s'Il ne les connaissait pas et s'Il n'en avait la providence ».

L'*ad tertium* répond que « pour le Père, le Fils et le Saint-Esprit, il n'est qu'une connaissance en ce qui regarde l'unité de l'essence; laquelle appartient au premier article. Mais s'il s'agit de la distinction des Personnes qui tient aux relations d'origine, il est vrai que d'une certaine manière dans la connaissance du Père est incluse la connaissance du Fils, car le Père ne serait pas le Père s'il n'avait le Fils; et leur nœud est le Saint-Esprit. Aussi bien, de ce chef, ceux qui ont posé un seul article pour les trois Personnes ont été bien inspirés. Mais, parce qu'au sujet de chacune des Personnes il y a certaines choses à considérer, qui ont été des occasions d'erreur, à ce titre, on peut mettre trois articles pour les trois Personnes. C'est ainsi qu'Arius crut le Père tout-puissant et éternel, mais ne crut pas le Fils égal et consubstantiel au Père; et, à cause de cela, il fut nécessaire de mettre un article pour la Personne du Fils, à l'effet de déterminer ce point. Pour la même raison, il fut nécessaire de mettre un troisième article, contre les Macédoniens, au sujet de la

personne de l'Esprit-Saint. — Pareillement aussi la conception du Christ et sa nativité, ou encore la résurrection et la vie éternelle, sous un certain aspect, peuvent être comprises sous un même article, en tant qu'elles sont ordonnées à une même chose; mais, sous un autre aspect, on peut les distinguer, pour autant qu'elles ont chacune leurs difficultés spéciales ».

L'*ad quartum* dit qu' « au Fils et au Saint-Esprit il convient d'être envoyés pour la sanctification de la créature; et à ce sujet bien des choses se présentent qu'il faut croire. C'est pour cela qu'à l'endroit de la Personne du Fils et du Saint-Esprit, il y a plus d'articles qu'à l'endroit de la Personne du Père, qui n'est jamais envoyée, ainsi qu'il a été dit dans la Première Partie » (q. 43, art. 4).

L'*ad quintum* explique que « la sanctification de la créature par la grâce et la consommation par la gloire se fait par le don de la charité, qui est approprié à l'Esprit-Saint, et par le don de la sagesse, qui est approprié au Fils. Aussi l'une et l'autre de ces deux œuvres appartiennent au Fils et à l'Esprit-Saint par mode d'appropriation, sous des raisons diverses ».

L'*ad sextum* répond que « dans le sacrement de l'Eucharistie on peut considérer deux choses. L'une, que c'est un sacrement; et, à ce titre il se range parmi les autres effets de la grâce qui sanctifie. L'autre est que le corps du Christ s'y trouve miraculeusement contenu; et, de ce chef, il est compris sous la toute-puissance, comme tous les autres miracles, qui sont attribués à la toute-puissance ». — Ce dernier mot nous montre qu'en faisant de la toute-puissance en Dieu un article de foi, il s'agit, comme nous l'avons dit, de la toute-puissance selon qu'elle comprend la réalisation de toutes les merveilles même de l'ordre surnaturel. Saint Thomas nous le donnait à entendre déjà dans sa réponse à l'*ad primum*, en marquant le caractère spécial que la raison d'article de la foi donnait à ce qui regarde l'unité de Dieu. Et il en faut dire autant pour l'article relatif à la création. Bien que sur tous ces points la raison humaine puisse découvrir certaines choses, elle ne pouvait pas toute seule, notamment au regard de tous les hommes, découvrir tout ce que la foi nous enseigne.

Les articles de la foi, qui ont pour objet de nous marquer, dans l'organisme de ses points essentiels, tout ce que contient la Révélation divine, ont été convenablement énumérés par groupes de sept, ou par groupes de six, se référant, d'une part, à la majesté divine, de l'autre, à l'humanité du Christ. — Mais convenait-il que cette énumération fût proposée sous forme de symbole? C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article IX.

S'il est à propos que les articles de la foi soient mis en symbole?

Ici encore nous avons six objections. Elles veulent prouver qu' « il n'est pas à propos que les articles de la foi soient mis en symbole ». — La première dit que « la Sainte Écriture est la règle de la foi, à laquelle il n'est permis de rien ajouter ou de rien retrancher; car nous lisons dans le *Deutéronome*, ch. IV (v. 2) : *Vous n'ajouterez rien à la parole que je vous adresse, et vous n'en retrancherez rien*. Donc il n'a pas été permis que soit constitué quelque symbole, comme règle de la foi, après la Sainte Écriture ». — La seconde objection cite le mot de « l'Apôtre », qui « dit, *aux Éphésiens*, ch. IV (v. 5) : *Il n'y a qu'une foi*. Or, le symbole est la profession de la foi. Donc c'est mal à propos qu'on donne plusieurs symboles », tels que le symbole des Apôtres, le symbole de Nicée, le symbole dit de saint Athanase, etc. — La troisième objection déclare que « la confession de la foi, qui est contenue dans le symbole, appartient à tous les fidèles. Or, il ne convient pas à tous les fidèles de dire qu'ils croient *en Dieu*, mais seulement à ceux qui ont la foi *formée* » par la charité; car ceux-là seuls ont droit à la possession de Dieu. « Donc c'est mal à propos que le symbole de la foi est donné en ces termes : *Je crois en Dieu* ». — La quatrième objection rappelle que « la descente aux enfers est un des articles de la foi, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. préc.). Or, dans le symbole des Pères » de Nicée, « il n'est pas fait mention de la

descente aux enfers. Donc ce symbole semble avoir été fait d'une manière incomplète ». — La cinquième objection fait remarquer qu' « au témoignage de saint Augustin (traité XXIX, sur S. Jean), relativement à ces mots de N.-S. en saint Jean, ch. XIV (v. 1) : *Vous croyez en Dieu, croyez aussi en moi*, nous croyons à Pierre ou à Paul, mais nous ne croyons qu'en Dieu. Puis donc que l'Église catholique est seulement quelque chose de créé, il semble qu'il est mal de dire : *Je crois en l'Église une, sainte, catholique et apostolique* », comme il est marqué dans le symbole de Nicée. — La sixième objection dit que « le symbole est donné pour être une règle de foi. Or, la règle de la foi doit être proposée à tous et en public. Il faudrait donc que tous les symboles fussent chantés à la messe, comme le symbole des Pères. C'est donc mal à propos que sont ordonnés les symboles de la foi ».

L'argument *sed contra* observe que « l'Église universelle ne peut pas errer, étant gouvernée par l'Esprit-Saint, qui est l'Esprit de la vérité. Cela, en effet, le Seigneur l'a promis aux disciples, en saint Jean, ch. XVI (v. 13), quand Il dit : *Lorsqu'Il sera venu, Lui, l'Esprit de la vérité, Il vous enseignera toute vérité.* Or, le symbole est donné par l'autorité de l'Église universelle. Donc il ne peut rien contenir qui ne soit à propos ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « suivant le mot de l'Apôtre, *aux Hébreux*, ch. XI (v. 6), *celui qui vient vers Dieu doit croire*. Or, nul ne peut croire que si la vérité qu'il doit croire lui est proposée. Et voilà pourquoi il a été nécessaire que la vérité de la foi fût réunie en un tout pour pouvoir être plus facilement proposée à tous et éviter que les hommes s'écartent de la vérité de la foi par ignorance. C'est de ces sortes de collections des pensées de la foi que le mot de *symbole* a été pris ». — Ainsi donc, un symbole, quand il s'agit des choses de la foi, n'est rien autre qu'une sorte de formulaire contenant les articles de la foi de manière à être mis à la portée de tous.

L'*ad primum* fait observer que « la vérité de la foi se trouve contenue dans l'Écriture Sainte d'une manière diffuse et selon des modes divers, et, en certaines choses, obscurément ; en telle sorte que pour extraire la vérité de la foi de l'Écriture Sainte,

il faut de longues études et beaucoup d'exercice; choses dont ne sont point capables tous ceux qui doivent connaître la vérité de la foi, dont la plupart, occupés par d'autres affaires, ne peuvent point vaquer à l'étude. Et voilà pourquoi il fut nécessaire qu'on recueillît des sentences de la Sainte Écriture un sommaire très clair qui serait proposé à tous pour qu'ils lui donnent leur foi : lequel sommaire n'est pas ajouté à la Sainte Écriture mais plutôt est tiré de l'Écriture elle-même ». — C'est donc pour le bien des fidèles, et sans préjudice aucun pour l'autorité de l'Écriture Sainte, qu'on a rédigé, dans l'Église, des formulaires contenant en abrégé ou quant à ses points essentiels, toute la doctrine de la foi.

L'*ad secundum* déclare que « dans tous les symboles, c'est la même vérité de la foi qui est enseignée. Seulement, il a fallu instruire avec plus de soin le peuple des vérités de la foi sur les points où des erreurs se manifestaient, afin que la foi des simples ne fût point corrompue par les hérétiques. Et c'est là la raison pour laquelle il a été nécessaire de donner plusieurs symboles. Ces symboles ne diffèrent en rien les uns des autres, sinon que dans l'un se trouvent expliquées d'une façon plus pleine les choses qui sont contenues implicitement dans les autres; et les explications ont été rendues nécessaires par l'instance des hérétiques ». — Voilà donc la vraie raison d'être et la vraie portée des définitions de l'Église, ou des additions faites successivement aux divers formulaires de foi. Ces additions, ou ces définitions nouvelles n'ajoutent rien à la foi déjà existante et qui ne reçoit plus aucune addition, par mode de nouvel article explicite, comme elle en recevait jusqu'à l'époque du Christ et des Apôtres. Jusqu'alors la révélation augmentait, Dieu Lui-même ajoutant de nouvelles clartés ou de nouvelles affirmations, touchant la substance de la foi, qui ne pouvaient même pas être soupçonnées par la raison humaine. A partir des temps apostoliques, cette révélation est close. Les Apôtres eux-mêmes en fixèrent le premier formulaire essentiel, qui correspond substantiellement à ce que nous appelons encore le symbole des Apôtres. Et ce formulaire contenait tout l'essentiel de la Révélation, ou ce que nous appelons les articles de la foi. Si l'Église,

dans la suite, a ajouté des explications, ces explications ne constituent pas de nouveaux articles, mais simplement des précisions de sens contre l'altération des hérétiques ou pour empêcher de s'égarer la pensée des fidèles s'exerçant sur les articles connus et crus depuis toujours après les temps apostoliques.

L'*ad tertium* dit que « la confession de la foi est faite dans le symbole, comme au nom et en la personne de toute l'Église qui est unie par la foi. Or, la foi de l'Église est une foi *formée* » par la charité : « c'est, en effet, cette foi qui se trouve en tous ceux qui font partie de l'Église par le nombre et par le mérite. Et voilà pourquoi la confession de la foi dans le symbole est marquée selon qu'elle convient à la foi formée ; en telle sorte aussi que s'il est des fidèles qui n'aient point cette foi, ils s'appliquent à y atteindre ».

L'*ad quartum* remarque qu' « au sujet de la descente aux enfers, aucune erreur n'avait été mise au jour par les hérétiques ; et voilà pourquoi il ne fut pas nécessaire d'apporter quelque explication là-dessus. C'est pour cela que cet article n'est pas reproduit dans le symbole des Pères » à Nicée ; « mais on le suppose comme déjà déterminé dans le symbole des Apôtres. C'est qu'en effet le symbole qui suit n'abolit pas le symbole qui précède, mais plutôt il en expose le sens, ainsi qu'il a été dit » à l'*ad 2um*.

L'*ad quintum* dit que « si on garde la formule *en la sainte Église*, il faut l'entendre selon que notre foi se réfère à l'Esprit-Saint qui sanctifie l'Église, en telle sorte qu'on ait le sens : *Je crois au Saint-Esprit sanctifiant l'Église*. Toutefois, il est mieux et plus conforme à l'usage commun de ne pas mettre *en*, mais de dire simplement : *la sainte Église catholique*, comme le marque même saint Léon Pape » (ou plutôt Rufin, dans son commentaire sur le symbole des Apôtres).

L'*ad sextum* répond que « le symbole des Pères est pour expliquer le symbole des Apôtres ou pour en déclarer le sens, et aussi il fut établi quand la foi était déjà manifestée et que l'Église jouissait de la paix. C'est pour cela qu'il est chanté en public à la messe. Le symbole des Apôtres, au contraire, qui fut

établi au temps de la persécution et quand la foi n'était pas encore rendue publique » pour tous, « se dit à voix basse à Prime et aux Complies, comme pour repousser les ténèbres des erreurs, soit passées, soit futures ».

Il a été nécessaire qu'il y eût dans l'Église des symboles de foi. Il le fallait pour que la connaissance de la foi dans ses mystères essentiels fût à la portée de tous, alors que tous sont tenus, en effet, d'y adhérer par leur esprit. Il eût pu suffire qu'un seul de ces symboles existât. Et il n'y en aurait jamais eu qu'un seul, en effet, établi par les Apôtres eux-mêmes, si les assauts de l'hérésie n'avaient rendu nécessaires, dans la suite, des interventions efficaces pour maintenir dans sa pureté la foi léguée par les Apôtres. — Ces interventions ultérieures qui ont pu se produire ou qui pourraient se produire encore au sujet des articles de la foi, pour en maintenir ou en expliquer le sens, lorsque des esprits hostiles ou inquiets risqueraient de le compromettre et de l'altérer, de qui relèvent-elles ou à qui appartient-il de faire qu'elles se produisent?

C'est ce que nous devons maintenant examiner; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article X.

S'il appartient au Souverain Pontife d'ordonner le symbole de la foi?

L'article que nous abordons est un des plus importants que nous devions au génie de saint Thomas. C'est l'article même de l'absolue souveraineté du Pontife romain et de son infaillibilité en matière doctrinale. Sept siècles avant le concile du Vatican, notre saint Docteur avait formulé l'enseignement que le concile devait définir.

Trois objections veulent prouver qu' « il n'appartient pas au Souverain Pontife d'ordonner le symbole de la foi ». — La première observe qu' « une nouvelle édition du symbole est nécessaire pour l'explication des articles de la foi, ainsi qu'il a

été dit (art. préc., *ad* 2um). Or, dans l'ancien Testament, les articles de la foi étaient expliqués de plus en plus selon la succession des temps, parce que la vérité de la foi se manifestait davantage à mesure qu'on approchait du Christ, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. 7). Lors donc que dans la nouvelle loi cette cause n'existe plus, il ne doit pas y avoir d'explication grandissante pour les articles de la foi. Donc il ne semble pas qu'il appartienne au Souverain Pontife de pourvoir à de nouvelles éditions du symbole ». — La seconde objection dit que « ce qui a été interdit sous peine d'anathème par l'Église universelle n'est soumis au pouvoir d'aucun homme. Or, une nouvelle édition du symbole a été interdite sous peine d'anathème par l'autorité de l'Église universelle. Il est dit, en effet, dans les actes du premier concile d'Éphèse, que *le symbole de Nicée ayant été lu au concile, le saint concile décréta qu'il n'appartiendrait à personne d'émettre ou d'écrire ou de composer une autre foi en dehors de celle qui avait été définie par les Pères qui se trouvèrent réunis à Nicée avec le Saint-Esprit;* et l'on ajoute la peine de l'anathème. La même chose est renouvelée dans les actes du concile de Chalcédoine. Donc il semble qu'il n'appartient pas à l'autorité du Souverain Pontife de pourvoir à une nouvelle édition du symbole ». — La troisième objection fait observer que « saint Athanase ne fut pas Souverain Pontife mais patriarche d'Alexandrie. Et cependant » une tradition dit qu' « il a établi un symbole » qui porte son nom et « qui est chanté dans l'Église. Donc il ne semble pas qu'il appartienne au Souverain Pontife de pourvoir plutôt que d'autres à une nouvelle édition du symbole ».

L'argument *sed contra*, particulièrement à noter, déclare que « l'édition du symbole a été faite en concile général. Or, cette sorte de concile ne peut se tenir que par l'autorité du seul Souverain Pontife; comme on le voit dans les *Décrets*, dist. XVII (can. 4, 5). Donc l'édition du symbole appartient à l'autorité du Souverain Pontife ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par rappeler qu' « une nouvelle édition du symbole, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. préc. *ad* 2um), est nécessaire pour éviter les erreurs

qui se lèvent. L'édition du symbole appartiendra donc à l'autorité de celui à l'autorité duquel il appartient de déterminer par mode de sentence » finale « les choses de la foi, en telle sorte qu'elles soient tenues par tous d'une foi inébranlable. Or, ceci appartient à l'autorité du Souverain Pontife, *à qui sont portées les principales et plus difficiles questions de l'Église,* ainsi qu'il est dit dans les *Décrets*, dist. XVII (can. 5). C'est aussi pour cela que le Seigneur, en saint Luc, ch. XXII (v. 32), dit à Pierre qu'Il constitue Souverain Pontife : *J'ai prié pour toi, Pierre, afin que ta foi ne défaille pas; et toi, revenu un jour, confirme tes frères.* — La raison de cela est qu'il doit y avoir une seule foi pour toute l'Église, selon cette parole de la première Épître *aux Corinthiens*, ch. I (v. 10) : *Dites tous la même chose; et qu'il n'y ait point de divisions parmi vous.* Or, ceci ne peut être gardé que si les questions de foi soulevées au sujet de la foi sont déterminées par celui qui est à la tête de toute l'Église, afin qu'ainsi sa sentence soit tenue fermement par toute l'Église. Et voilà pourquoi à la seule autorité du Souverain Pontife appartient toute nouvelle édition du symbole; comme, du reste, toutes les autres choses qui touchent à toute l'Église, tel que le fait de rassembler le concile général, et autres choses de ce genre ».

Ainsi donc, c'est parce que la foi de l'Église doit être une qu'il faut que toute controverse soulevée au sujet de la foi et intéressant cette foi soit terminée par l'autorité souveraine du Chef de l'Église; et comme la foi de l'Église ne saurait jamais être fausse, puisqu'elle est fondée sur la Vérité première, il s'ensuit que cette sentence souveraine du Chef de l'Église, terminant une question dans les choses qui intéressent la foi, doit être nécessairement infaillible. Toute la raison de l'infaillibilité Pontificale, comme aussi son véritable caractère et son étendue, se trouvent fixés dans cet argument lumineux de notre saint Docteur.

L'*ad primum* déclare que « dans la doctrine du Christ et des Apôtres, la vérité de la foi se trouve suffisamment expliquée » : tous ses articles y sont contenus d'une manière explicite; à la différence des diverses étapes de la Révélation dans l'Ancien Testament, où l'étape précédente ne connaissait

point d'une façon explicite ce qui devait être révélé dans l'étape suivante, à mesure que l'on approchait du Christ. « Mais parce que les hommes pervers *pervertissent* » ou dénaturent « *pour leur propre perdition,* comme il est dit dans la seconde épître de saint Pierre, chapitre dernier (v. 16), la doctrine Apostolique et les autres Écritures, à cause de cela il a été nécessaire que la vérité de la foi fut exposée, à mesure qu'on avançait dans le temps, contre les erreurs qui s'élevaient ». — Nous avions déjà noté, à propos de l'*ad primum* de l'article précédent, la distinction essentielle que nous donne ici saint Thomas lui-même. — Nous y voyons que le rôle de l'Église n'est point de faire connaître de *nouvelles vérités* dans l'ordre de la foi; mais seulement de défendre, contre ceux qui voudraient les altérer ou en dénaturer le sens véritable, *les vérités reçues du Christ et des Apôtres,* et qui sont contenues dans le dépôt de la Révélation divine, savoir l'Écriture et la Tradition; ou encore de veiller à préserver de toute erreur ou de tout faux pas, ceux qui travaillent de bonne foi, sous son autorité, à entrevoir, par la raison théologique, ces vérités de la foi, essentiellement mystérieuses, pour les mieux goûter ou pour en tirer de lumineuses et fécondes conséquences.

L'*ad secundum* fait observer que « la défense et la sentence du concile s'étend aux personnes privées, à qui il n'appartient pas de déterminer les choses de la foi. Et, en effet, par cette sentence du concile général, le pouvoir n'a pas été enlevé au concile suivant de faire une nouvelle édition du symbole, où d'ailleurs ne se trouvera pas contenue une autre foi » nouvelle ou différente, « mais la même plus expliquée. C'est ce que nous voyons observé dans chaque concile, où le concile qui suit expose ou explique quelque chose, en plus du concile précédent, à cause de quelque hérésie, ayant surgi, qui nécessite cette explication. Et donc cela appartient au Souverain Pontife, par l'autorité de qui le concile est assemblé et sa sentence confirmée ». — Remarquons soigneusement cette doctrine de saint Thomas, qui était, du reste, depuis toujours, la doctrine traduite par la pratique de l'Église; savoir que le concile, même général, n'a de valeur qu'en dépendance de l'autorité

du Souverain Pontife; tandis que l'autorité du Souverain Pontife, même en matière doctrinale, vaut par elle-même. Elle n'est d'ailleurs qu'une conséquence de la constitution monarchique de l'Église. Si, en effet, l'Église était une démocratie ou une aristocratie, il pourrait appartenir au Souverain Pontife, qui en serait le président, de rassembler le concile et de le présider; mais les controverses doctrinales se dirimeraient, non par l'autorité du Pontife, mais par l'autorité du concile rassemblé : ce serait la majorité des voix qui déciderait tout. Or, il n'en est pas ainsi. Tout le concile déciderait-il dans un sens; rien n'est fait, tant que la décision du Pontife n'est pas intervenue. Au contraire, quand le Souverain Pontife est intervenu, au nom de son autorité souveraine et en dernier ressort, la décision est définitive et irrévocable. On sait que cette doctrine a été définie au concile du Vatican. Elle était déja, nous le voyons ici, expressément enseignée par saint Thomas au treizième siècle.

L'*ad tertium* dit que « saint Athanase » ou l'auteur du symbole qui porte son nom, « ne composa point son explication par mode de symbole, mais plutôt par mode d'enseignement, comme la chose ressort du mode même de s'exprimer. Seulement, parce que son enseignement contenait d'une manière brève la vérité intégrale de la foi, il a été reçu, par l'autorité du Souverain Pontife, pour être retenu comme règle de la foi ». — Nous avons, dans cet *ad tertium*, la confirmation de ce que nous disions tout à l'heure, de l'autorité absolue et souveraine, en matière doctrinale, du Souverain Pontife, indépendamment de toute réunion de concile. Saint Thomas vient de nous déclarer, en effet, que le document connu sous le nom de symbole de saint Athanase n'a reçu sa valeur, comme règle de foi, que de l'autorité du Souverain Pontife. D'ailleurs, la raison même donnée au corps de l'article, faisait abstraction de toute réunion de concile, et n'en appelait qu'au caractère de Chef de l'Église dans la personne du Souverain Pontife. Et, dans l'argument *sed contra*, comme aussi dans l'*ad secundum*, ainsi que nous l'avons noté, c'est de l'autorité même du Souverain Pontife que saint Thomas faisait dépendre l'autorité du concile général.

Nous avons déjà dit que le concile du Vatican avait défini cette doctrine que nous a enseignée ici saint Thomas au sujet de l'autorité du Pontife romain dans les questions relatives à la foi. Voici la définition du concile : « Nous enseignons et nous définissons être un dogme révélé par Dieu, que le Pontife romain, quand il parle *ex cathedra*, c'est-à-dire quand, remplissant son office de pasteur et de docteur de tous les fidèles du Christ, en vertu de sa suprême autorité apostolique, il définit la doctrine qui doit être tenue par l'Église universelle sur la foi ou les mœurs, par l'assistance divine promise à saint Pierre lui-même, jouit de cette infaillibilité dont le divin Rédempteur a voulu que fût dotée son Église dans la définition de la doctrine touchant la foi ou les mœurs; et que, par suite, ces sortes de définitions du Pontife romain sont de soi et non en vertu du consentement de l'Église, irréformables. Si quelqu'un avait la présomption, ce qu'à Dieu ne plaise, de contredire à cette définition donnée par nous, qu'il soit anathème! » (Session IV, ch. IV).

La foi nous était déjà connue, par ce que nous avons vu dans le traité des vertus en général, comme l'une des trois vertus théologales. A ce titre, elle ordonne directement l'homme à sa fin surnaturelle, lui donnant d'atteindre cette fin en elle-même. Il faudra donc que son objet propre soit cette fin surnaturelle, c'est-à-dire Dieu Lui-même en tant qu'Il est à Lui-même l'objet propre de son bonheur. Cet objet est essentiellement au-dessus de toute intelligence créée. Il ne pourra donc être offert, comme objet d'adhésion, à notre intelligence, que si Dieu Lui-même, par une intervention positive, nous le propose. D'où il suit que l'objet propre de la foi, vertu théologale, est Dieu sous sa raison de Vérité subsistante et transcendante à toute intelligence créée mais se proposant par voie de révélation à l'adhésion de notre intelligence. Et sans doute c'est ce même objet qui terminera l'acte de vision devant être un jour notre béatitude au ciel. Mais il y a cette différence qu'ici, ou comme objet de foi, il nous est proposé dans une lumière obscure qui l'affirme devant nous, mais ne le fait pas voir en lui-même. C'est donc sous

forme d'*affirmation divine*, que l'objet de la foi existe au regard de notre esprit. Cette affirmation divine, sous sa raison d'enveloppe extérieure, si l'on peut ainsi dire, nous est connue par elle-même, c'est-à-dire du fait qu'elle se pose comme chose existante devant nous, soit directement et immédiatement, ainsi qu'il arriva pour les prophètes et les Apôtres ou les auditeurs du Christ, soit médiatement et indirectement, comme il arrive pour nous tous qui la recevons transmise par eux et leurs successeurs de génération en génération. Ce fait de la transmission est un fait d'ordre historique, qui s'établit, comme tous les faits du même ordre, à la lumière des documents et de l'histoire. Il peut s'établir aussi et d'une manière particulièrement excellente, par voie d'empirisme surnaturel, en ce sens que nous pouvons contrôler nous-mêmes, comme une sorte de miracle permanent, la divinité de l'Église catholique, chargée par Dieu de nous conserver et de nous transmettre le dépôt de sa révélation ou de ses affirmations divines. Ce dépôt est assez complexe, puisqu'il comprend tous les livres de l'Écriture Sainte et les données de la Tradition. Mais si tout ce qu'il contient doit nous être sacré au même titre, tout n'y est pas d'une égale importance. Les points essentiels ont été groupés en un formulaire succinct, établi dès les temps apostoliques et qui porte le nom de symbole. Il comprend quatorze articles, ayant trait aux deux principaux mystères qui sont le centre ou le cœur de tout dans les choses de la foi ; savoir : Dieu dans la Vérité de son être ; et l'œuvre de la rédemption par l'incarnation du Verbe ou du Fils de Dieu. Ces quatorze articles demeurent à tout jamais fixés et immuables, sans que rien en puisse être retranché ou puisse y être ajouté. Toutefois, parce que la raison humaine devait nécessairement s'exercer au sujet de ces articles, il a pu être nécessaire que leur véritable sens fût vengé ou maintenu par des explications ultérieures, quand la méchanceté ou la témérité étaient de nature à le compromettre dans l'esprit des hommes. C'est à cela qu'ont été ordonnées toutes les interventions de l'autorité doctrinale dans l'Église. Il est un point précis où cette autorité doctrinale s'exerce en telle sorte que ses décisions s'imposent elles-mêmes comme un objet de foi.

C'est lorsqu'elle intervient par son sommet et en prononçant, au nom même de la foi, une sentence définitive. Dans ce cas, la sentence est garantie par la Vérité même de Dieu : non point que Dieu Lui-même la formule, comme il formule tout ce qui est contenu dans le dépôt de la Révélation ; mais Il assiste l'autorité qui la formule et la préserve de toute erreur. Cette autorité n'est pas autre que celle du Souverain Pontife, prononçant par Lui-même ou en commun avec l'Église universelle assemblée en concile.

Cet objet de la foi que nous venons de préciser, comment tombe-t-il sous l'acte même de la foi? C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner; et tel est l'objet des deux questions qui vont suivre. La première examinera l'acte intérieur; et la seconde, l'acte extérieur de la foi. — D'abord, l'acte intérieur.

QUESTION II

DE L'ACTE INTÉRIEUR DE LA FOI

Cette question comprend dix articles :

1° Ce que c'est que *croire*, qui est l'acte intérieur de la foi?
2° De combien de manières on le dit?
3° Si croire quelque chose au-dessus de la raison naturelle est nécessaire au salut?
4° Si croire les choses auxquelles la raison naturelle peut atteindre est nécessaire?
5° S'il est nécessaire au salut de croire certaines choses d'une manière explicite?
6° Si tous sont également tenus à croire d'une façon explicite?
7° Si d'avoir la foi explicite au sujet du Christ a toujours été nécessaire au salut?
8° Si croire la Trinité d'une façon explicite est de nécessité de salut?
9° Si l'acte de foi est méritoire?
10° Si la raison humaine diminue le mérite de la foi?

Le simple énoncé de ces articles nous laisse déjà entrevoir l'importance de la question actuelle. Il n'en est pas qui soit plus à l'ordre du jour. Les controverses se multiplient innombrables et interminables sur cette question de l'acte de foi, qui est, du reste, le commencement de tout dans l'ordre surnaturel. Nous allons lire avec un redoublement d'attention le texte de saint Thomas. Comme toujours, il portera avec lui la pleine lumière. — Des dix articles, les deux premiers considèrent la nature de l'acte intérieur de la foi; les six autres qui suivent, sa nécessité; les deux derniers, sa dignité ou son excellence. — Au sujet de la nature, nous nous demanderons ce qu'est le fait de croire, qui est l'acte intérieur de la foi; et de combien de manières il peut se prendre. — D'abord, ce qu'est le fait de croire.

Article Premier.

Si croire est penser avec assentiment?

Penser se prend ici dans le sens de recherche ou d'enquête; *assentir*, dans le sens d'adhésion ferme et qui exclut tout doute. — Du reste, ces termes seront pour nous très clairs après la lecture de l'article.

Trois objections veulent prouver que « croire n'est point penser avec assentiment ». — La première est précisément que « la pensée », au sens où nous en parlons ici, « implique une certaine enquête; car on dit penser (en latin *cogitare*), comme pour dire agiter ensemble (*simul agitare*). Or, saint Jean Damascène dit, au IVe livre (*De la Foi orthodoxe*, ch. XI), que *la foi est un consentement sans enquête*. Donc penser n'appartient pas à l'acte de foi ». — La seconde objection fait observer que « la foi est placée dans la raison, comme il sera dit plus loin (q. 4, art. 2). Or, penser (*cogitare*) est l'acte de la puissance *cogitative*, qui se trouve dans la partie sensible, comme il a été dit dans la Première Partie (q. 78, art. 4). Donc la pensée (*cogitatio*) n'appartient pas à la foi ». — La troisième objection dit que « croire est un acte de l'intelligence; parce que son objet est le vrai. Or, assentir ne semble pas être l'acte de l'intelligence, mais plutôt de la volonté, comme aussi consentir, ainsi qu'il a été dit plus haut (1^a-2^a, q. 15, art. 1). Donc croire n'est pas l'acte de penser avec assentiment ».

L'argument *sed contra* se contente d'en appeler à « saint Augustin », qui « définit ainsi l'acte de croire, dans son livre *de la Prédestination des Saints* (ch. II) ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « penser (*cogitare*) peut se prendre en un triple sens. D'abord, d'une façon générale, pour désigner toute considération actuelle de l'intelligence; c'est ainsi que saint Augustin déclare, au livre XIV de *la Trinité* (ch. VII) : *Nous parlons maintenant de cette intelligence par laquelle nous entendons quand nous pensons.*

D'une autre manière, on appelle penser, dans un sens plus déterminé, l'acte de l'intelligence qui est avec une certaine enquête ou recherche, avant qu'on ne soit parvenu à la perfection de l'intelligence par la certitude de la vision. En ce sens, saint Augustin dit, au livre XV de *la Trinité* (ch. XVI), que *le Fils de Dieu n'est point appelé du nom de Pensée, mais du nom de Verbe. C'est qu'en effet, notre pensée parvenant à ce que nous savons et trouvant là sa forme est notre véritable Verbe. Et voilà pourquoi le Verbe de Dieu se doit entendre sans pensée, n'ayant rien susceptible d'abord d'être formé, qui serait d'abord sans forme.* Selon cette acception, la pensée se dit proprement du mouvement de l'esprit qui délibère et qui n'est pas encore rendu parfait par la pleine vue de la vérité. Seulement, parce que ce mouvement peut être celui de l'esprit qui délibère au sujet des notions universelles, ce qui relève de la partie intellectuelle, ou au sujet des notions particulières, ce qui appartient à la partie sensible, en raison de cela, l'acception du mot penser désignera, dans son second sens, l'acte de l'intelligence qui délibère, et, en un troisième sens, l'acte de la vertu cogitative » (cf. I p., q. 78, art. 4).

« Si donc nous prenons, d'une façon générale, ce qui est penser, dans le premier sens; ainsi entendue, la formule *penser avec assentiment* ne donne point toute la raison ou l'essence de l'acte de croire; car, en ce sens, même celui qui considère les choses qu'il sait ou qu'il entend, pense avec assentiment. Si, au contraire, nous prenons le fait de penser, au second sens, de cette manière la formule en question nous donne toute la raison de cet acte qui s'appelle croire. C'est qu'en effet, des actes qui appartiennent à l'intelligence, il en est qui ont l'assentiment ferme sans la pensée ainsi comprise, comme lorsque l'on considère les choses que l'on sait ou que l'on voit; car cette considération est déjà fixée ou formée. D'autres actes de l'intelligence ont la pensée non encore formée ou fixée, sans assentiment ferme : soit qu'ils n'inclinent en aucun sens, comme il arrive pour celui qui doute; soit qu'ils inclinent en un sens, mais retenus toujours par quelque légère apparence, comme c'est le cas du soupçon; soit qu'ils adhèrent à l'une des

contradictoires, mais non sans redouter que l'autre ne soit vraie, ce qui est le propre de l'opinion. Au contraire, l'acte de croire a l'adhésion ferme à l'une des parties, en quoi celui qui croit convient avec celui qui sait ou qui voit; et cependant, sa connaissance n'est point rendue parfaite par la claire vision, en quoi il convient avec celui qui est dans le doute, ou dans le soupçon, ou qui n'a que l'opinion. Le fait donc de penser avec assentiment sera le propre de celui qui croit; et, par là, cet acte, qui est croire, se distingue de tous les autres actes de l'intelligence qui ont pour objet le vrai ou le faux ».

L'article que nous venons de lire est d'une doctrine extrêmement riche. Pour en saisir toute la richesse et toute la plénitude, nous le rapprocherons de l'article qui lui correspond dans les *Questions disputées*, de la Foi, q. 14, art. 1. Voici cet autre article, ordonné lui aussi à justifier la formule donnée par saint Augustin.

« Saint Augustin a excellemment défini ce qu'est l'acte de croire; parce que dans sa définition il marque l'être de cet acte et sa distinction d'avec tous les autres actes de l'intelligence. On le montre comme il suit. — Notre entendement a une double opération. Par l'une d'elles, il forme » au dedans de lui, « les essences simples des choses ou leurs quiddités, comme ce qu'est l'homme ou ce qu'est l'animal. Dans cette opération, le vrai ou le faux ne se trouvent point, à proprement parler, pas plus qu'ils ne se trouvent dans les mots isolés en dehors de toute proposition (cf. I p., q. 16, art. 2). Mais il est une autre opération de notre entendement, dans laquelle on compose ou l'on divise, affirmant ou niant. Dans cette opération, se trouve déjà le vrai et le faux; comme, du reste, dans les formules complexes qui en sont l'expression. — L'acte de croire ne se trouve pas dans la première opération, mais dans la seconde; car cet acte porte sur le vrai et rejette le faux. — Or, l'entendement réceptif », qui produit cette opération, « de même qu'il est, de soi, en puissance à toutes les formes intelligibles », pour ce qui est de sa première opération, « un peu comme la matière première », dans l'ordre physique, « est en puissance à toutes les formes sensibles, « est aussi, de soi, indé-

terminé », quant au fait de son adhésion, « pouvant adhérer aussi bien à l'affirmation qu'à la négation, et inversement. D'autre part, tout ce qui est indéterminé par rapport à deux choses, ne devient déterminé à l'une d'elles que par quelque chose qui le meut ». Il faudra donc que notre entendement, s'il adhère, soit mû par quelque chose. « Or, c'est par deux choses seulement que notre entendement peut être mû; savoir par son objet propre, qui est la forme intelligible, ou l'essence appelée aussi quiddité; et par la volonté, qui meut toutes les autres facultés de l'âme ».

Cela dit, « il apparaît tout de suite que notre entendement réceptif peut avoir des rapports très divers à l'endroit des parties de la contradiction. — Quelquefois, en effet, il » est indifférent ou indéterminé et « n'incline pas plus vers l'une que vers l'autre, soit par défaut de motif comme dans ces problèmes au sujet desquels nous n'avons point de raisons, soit en raison d'une apparente égalité dans ce qui meut vers l'une et vers l'autre partie. Cette disposition est celle de celui qui doute et qui flotte entre les deux parties de la contradiction. — Quelquefois, l'entendement incline plus vers l'une des parties que vers l'autre, sans que cependant le motif qui l'incline suffise à le mouvoir de telle sorte qu'il le détermine vers l'une des parties totalement. Aussi bien, il accepte l'une des parties; mais il doute toujours de la partie opposée. Cette disposition est celle de celui qui opine, lequel accepte l'une des parties de la contradiction, mais avec la crainte de l'autre partie. — D'autres fois, l'entendement réceptif est déterminé au fait d'adhérer totalement à l'une des parties; mais ceci est tantôt l'effet de l'objet intelligible; et tantôt l'effet de la volonté. — Quand c'est l'effet de l'objet intelligible, ce peut être ou médiatement, ou immédiatement. Immédiatement, lorsque des notions elles-mêmes intelligibles apparaît tout de suite d'une manière infaillible la vérité des propositions intelligibles. Cette disposition est celle de celui qui saisit les principes, lesquels sont connus dès là qu'on connaît les termes; en telle manière que par l'essence elle-même l'entendement est déterminé à ces sortes de propositions. D'une façon médiate,

lorsque les définitions des termes étant connus, l'entendement est déterminé à l'une des parties de la contradiction par la vertu des premiers principes. Cette disposition est celle de celui qui sait. — Or, il peut arriver que l'entendement ne puisse être déterminé à l'une des parties de la contradiction, ni tout de suite par la simple définition des termes, comme dans les principes, ni même par la vertu des principes, comme dans les conclusions démonstratives; il sera déterminé cependant par la volonté, qui choisit d'assentir à l'une des parties déterminément et d'une façon précise, pour tel motif qui suffit à mouvoir la volonté, mais qui ne suffit pas à mouvoir l'intelligence; par exemple, qu'il paraît bon ou convenable d'assentir à cette partie. Cette disposition est celle de celui qui croit; comme lorsque quelqu'un croit à ce que dit tel autre, parce que cela lui semble convenable ou utile; et c'est encore ainsi que nous sommes mus à croire à ce qui nous est dit, en tant qu'il nous est promis que si nous croyons nous aurons comme récompense la vie éternelle : par cette récompense, en effet, la volonté est mue à assentir aux choses qui sont dites, bien que l'intelligence ne soit point mue par quelque chose qu'elle entende ».

Après ce lumineux exposé, saint Thomas conclut : « On voit donc, par ce qui a été dit, que dans cette opération de l'intelligence où l'intelligence forme » en les concevant « les simples essences des choses, il ne se trouve pas d'assentiment, n'y ayant point là de vrai ou de faux; car nous ne sommes dits assentir à une chose que si nous adhérons à cette chose comme au vrai. — De même, celui qui doute n'a pas d'assentiment; car il n'adhère à aucune des parties plutôt qu'à l'autre. — Ni, non plus, celui qui opine, son acceptation de l'une des parties n'étant pas chose où il s'établisse d'une manière ferme; et, par suite, il n'y a là ni sentence » ou sentiment, au sens parfait de ces mots, « ni assentiment. — Quant à celui qui saisit les principes, il a bien l'assentiment; car il adhère d'une façon très certaine à l'une des parties; mais il n'a point la pensée » au sens d'enquête, « parce qu'il est déterminé à l'une des parties sans aucune confrontation de

preuves. — Celui qui a la science a la pensée et l'assentiment; mais la pensée qui cause l'assentiment, et l'assentiment qui termine la pensée. Car de la confrontation des principes aux conclusions, il tire l'assentiment aux conclusions, les résolvant en leurs principes; et c'est là que s'arrête le mouvement de la pensée, s'y fixant au repos. Dans la science, en effet, le mouvement de la raison part de l'intelligence des principes et il s'y termine aussi par voie de résolution; en telle sorte que l'assentiment et la pensée enquêteuse ne sont point là comme *ex æquo,* mais la pensée conduit à l'assentiment, et l'assentiment constitue le repos. — Dans la foi, au contraire, l'assentiment et la pensée enquêteuse se trouvent comme *ex æquo.* Car l'assentiment n'est point causé par la pensée, mais par la volonté, ainsi qu'il a été dit. Et parce que l'entendement n'est point déterminé à l'une des parties en telle sorte qu'il parvienne à son terme propre qui est la vision d'un objet intelligible, de là vient que son mouvement n'est pas encore arrêté au repos, mais qu'il a toujours la pensée et l'enquête au sujet des choses qu'il croit, bien qu'il adhère à ces choses de la façon la plus ferme. En ce qui est de lui, en effet, il n'est point satisfait ni déterminé à une chose », car il ne voit pas; « mais il est déterminé seulement par quelque chose qui lui est extrinsèque », c'est-à-dire par la volonté. « C'est pour cela que l'entendement de celui qui croit est dit rendu captif; parce qu'il est tenu par les liens d'un autre, non par les siens; dans la première Épître *aux Corinthiens,* ch. x (v. 5) : *Amenant captifs tous les entendements.* De là vient aussi que peuvent s'élever, en celui qui croit, des mouvements portant sur le contraire de ce qu'il tient avec la plus extrême fermeté; chose qui ne peut se produire en celui qui entend ou en celui qui sait ».

Il serait difficile, sans doute, de trouver page plus magnifique et plus éblouissante que celle que nous venons de traduire; elle nous dispense de rien ajouter à ses explications si lumineuses; et nous pouvons tout de suite venir à la solution des objections de l'article de la *Somme* qui nous occupe en ce moment.

L'*ad primum* déclare que « la foi n'a pas l'enquête de la raison naturelle démontrant ce que l'on croit », comme nous avons vu que l'enquête se trouvait dans la science. « Elle a cependant », même en prenant l'enquête dans ce sens-là et selon qu'elle appartient à la science, « une certaine enquête », pouvant même aller jusqu'à la démonstration qui convient à cet ordre, « par rapport aux choses qui amènent l'homme à croire; par exemple, que ces choses » à croire « sont dites par Dieu et confirmées par des miracles ». C'est l'enquête portant sur les motifs de crédibilité et aboutissant ou pouvant et devant même normalement aboutir à l'*évidence* de crédibilité. — Nous avons dit aussi que l'enquête ou la pensée enquêteuse pouvait coexister dans l'acte même de la foi avec l'assentiment très ferme de l'intelligence. Seulement, cette enquête-là n'aboutit jamais au repos de l'évidence; car il est essentiel à la foi de ne point voir ce qu'elle croit. — Les deux sens que nous venons de préciser se trouvent marqués très nettement par saint Thomas lui-même dans une réponse extrêmement précieuse que le saint Docteur donne à la même objection tirée de saint Jean Damascène et citée par lui dans le commentaire des *Sentences*, liv. III, dist. 23, q. 2, art. 2, *q^la 1, ad 2um*. Voici cette réponse : « Lorsque saint Damascène dit que la foi n'est pas un assentiment avec enquête, il exclut l'enquête de la raison déterminant l'entendement, mais non l'enquête inclinant la volonté; et parce que l'entendement n'est point lui-même déterminé, il reste en lui un mouvement, pour autant qu'il tend naturellement à ce qui le détermine lui », c'est-à-dire à la vision de son objet. « Aussi bien » — et nous ne saurions trop retenir ces mots de saint Thomas, sur lesquels nous allons revenir — « la foi se trouve au milieu entre deux pensées enquêteuses : l'une d'elles inclinant la volonté à croire, et celle-ci précède la foi; l'autre, tendant à l'intelligence des choses que l'on croit déjà; et celle-là est ensemble avec l'assentiment de la foi ».

L'*ad secundum* répond simplement que « la pensée ne se prend pas ici pour l'acte de la vertu cogitative, mais selon qu'elle appartient à l'intelligence, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article).

L'*ad tertium* rappelle que « l'entendement de celui qui croit est déterminé dans un sens non point par la raison, mais par la volonté. D'où il suit que l'assentiment se prend ici pour l'acte de l'intelligence selon qu'elle est déterminée à l'une des parties par la volonté ».

Arrêtons-nous un instant sur la doctrine que nous venons de lire dans le texte même de notre saint Docteur. Elle en vaut la peine; car elle résout le problème de l'acte de foi d'une manière qui est la seule pouvant satisfaire et reposer nos esprits. Ceux-là qui ont pu suivre, soit dans les écrits des théologiens venus après la Renaissance, soit dans les travaux publiés un peu partout ces dernières années, les polémiques soulevées autour de cette question si délicate et si importante, seront plus particulièrement à même d'apprécier ce qu'il y a, en effet, de lumière pleine et reposante dans l'exposé de saint Thomas.

L'acte de foi est essentiellement et formellement un acte de l'intelligence. Il porte, en effet, sur le vrai, qui est l'objet propre de l'intelligence. Mais il implique aussi, essentiellement, un acte de la volonté. Car, dans l'acte de foi, l'intelligence ne se termine pas à son objet par elle-même; elle ne s'y termine que sous la motion de la volonté. Et ceci est tout à fait propre à l'acte de foi, parmi tous les actes qui émanent de l'intelligence. C'est que, dans les autres actes, l'intelligence trouve, dans son objet seul, ce qui explique la nature de ces actes. Dans l'acte de foi, il n'en est plus ainsi. Cet acte a pour caractère distinctif, essentiel, d'être une adhésion ferme de l'esprit. D'autre part, l'objet sur lequel il porte n'a pas de pouvoir, par lui-même, causer cette adhésion. Bien au contraire, quand il s'agit de la foi surnaturelle où nous sont proposés les mystères les plus profonds, cet objet aurait plutôt de rebuter l'intelligence, ayant pour elle des apparences formidables d'impossibilité. Il suit de là que l'adhésion de l'esprit essentielle à cet acte doit avoir sa cause ailleurs. Elle ne peut l'avoir que dans la volonté, seule la volonté pouvant mouvoir l'intelligence, en dehors de son objet. C'est donc par un acte direct de la volonté que s'explique ce caractère essentiel de l'acte de foi,

qui est d'être, au sens le plus énergique, une adhésion de l'intelligence.

Toutefois, pour être essentiellement volontaire, cette adhésion de l'esprit, dans l'acte de foi, n'est pas une adhésion aveugle. La volonté, en effet, ne meut l'intelligence à adhérer ainsi que parce qu'elle a des motifs. Ces motifs peuvent être d'ordre très divers; mais ils se ramènent tous, puisqu'il s'agit de la volonté dont l'objet propre est le bien, à une raison de bien. C'est parce que la chose lui apparaît comme un bien, que la volonté meut l'intelligence à donner son adhésion. Laquelle raison de bien, parce qu'elle est une *raison* de bien, doit être présentée à la volonté par l'intelligence. Il y aura donc aussi un acte de l'intelligence agissant sur la volonté et qui expliquera l'acte de la volonté agissant sur l'intelligence. Seulement, l'acte de l'intelligence agissant ainsi sur la volonté, s'il est, lui aussi, d'une certaine manière, ordonné à l'acte de foi, ne fait point partie cependant de cet acte lui-même, comme en fait partie, le constituant essentiellement, l'acte de l'intelligence fait sous la motion de l'acte de la volonté. Suivant le beau mot de saint Thomas, dans le commentaire des *Sentences*, reproduit tout à l'heure, cet acte de l'intelligence précède l'acte de foi.

Or, cet acte de l'intelligence qui précède ainsi l'acte de foi et qui le prépare ou y achemine, agissant sur la volonté pour qu'elle-même agisse sur l'intelligence et y cause l'adhésion de la foi, est un acte qui aboutit lui aussi à une adhésion, tout acte positif de l'intelligence étant essentiellement une adhésion. Cette adhésion n'est point, c'est trop clair, une adhésion de foi. Elle est nécessairement une adhésion de science. C'est la conclusion d'une enquête ou d'une pensée, comme nous disait saint Thomas, qui, à son terme, formule, pour la volonté, que c'est un bien pour le sujet de donner son adhésion à l'objet de la foi, quelque mystérieux que cet objet paraisse. Ici, viennent les motifs de crédibilité. Ces motifs sont d'ordre très complexe; car ils sont destinés à agir *non sur l'intelligence, mais sur la volonté*. C'est l'intelligence qui les perçoit; mais ils vont à *mouvoir* la volonté. Tout cela donc qui sera de nature

à mouvoir la volonté du sujet, *en apparaissant à ce sujet comme un bien*, par rapport au fait d'adhérer, par son intelligence, à la parole qui est proposée sans qu'on la puisse comprendre, pourra devenir un motif de crédibilité. Et comme la raison de bien, pour un sujet, dépend des dispositions de ce sujet, il est manifeste que dans l'enquête intellectuelle précédant la motion de la volonté dans l'acte de foi, et dans la conclusion de cette enquête, les dispositions affectives du sujet auront une part prépondérante. C'est ainsi que celui qui est bien disposé à l'égard de Dieu et de la vertu, et dont l'esprit sera libre de tout préjugé de parti-pris ou de passion, sera dans des conditions particulièrement favorables à l'action des motifs de crédibilité. Nous verrons, du reste, bientôt, que ces motifs peuvent être d'un double ordre essentiellement différent, savoir d'ordre naturel, ou d'ordre surnaturel. Ils seront d'ordre surnaturel, quand la raison de bien agissant sur la volonté et l'inclinant à mouvoir l'intelligence se rattachera à Dieu, objet d'espérance ou de charité; ils seront d'ordre naturel, quand cette raison de bien ne dépassera pas la sphère des biens que la volonté peut atteindre à la seule lumière de la raison. Mais toujours les motifs de crédibilité se ramènent à une raison de bien agissant sur la volonté et l'inclinant à mouvoir l'intelligence dans le sens de l'adhésion.

Nous avons dit que ces motifs sont objet de science, non de foi, mais de science pratique, car elle tend à agir sur la volonté, comme aussi elle suppose, dans son processus, à un titre spécial, l'influence de la volonté, intéressée très directement dans la conclusion à amener, puisqu'il s'y agit d'une raison de bien. Toutefois, si la volonté influe, ce sera pour amener l'intelligence à dire qu'elle voit ou qu'elle ne voit pas, non pour l'amener à affirmer une chose sous la raison de non-vu. Et voilà la différence essentielle qui existe entre l'influence de la volonté qui se trouve nécessairement requise dans l'acte de l'intelligence adhérant à la vérité de foi, et celle qui peut se trouver dans l'acte de l'intelligence s'enquérant des raisons de bien. Dans un cas, l'intelligence a conscience de ne pas voir; et, pour autant, elle n'adhère que parce que la volonté la meut à

adhérer, gardant, sous cette motion de la volonté, son mouvement naturel de recherche qui ne peut trouver son repos que dans la vision. Dans l'autre, l'intelligence voit, quand, en effet, sous la sage influence de la volonté, elle a bien mené son enquête, et conclut scientifiquement, selon que la science convient à l'ordre pratique, à la raison de bien. Elle peut d'ailleurs, sous une mauvaise influence de la volonté, conclure à une raison de non-bien, quand elle pourrait et devrait conclure à une raison de bien. Ceci arrive malheureusement d'une manière trop fréquente parmi les hommes, chez qui les passions peuvent si facilement aveugler la raison, surtout la raison pratique. Mais il peut arriver aussi que l'intelligence, trop bien placée pour être aveuglée, conclue, en vertu de l'évidence des motifs, à la raison de bien, qui, en effet, déterminera la volonté et la nécessitera à mouvoir l'intelligence pour qu'elle adhère à la vérité de foi. Seulement, dans ce cas, et tant que n'intervient pas l'action des motifs surnaturels, c'est-à-dire des raisons de bien se rattachant à Dieu, objet d'espérance ou de charité, on n'aura jamais qu'un acte de foi d'ordre naturel, non d'ordre surnaturel. Ce sera vraiment un acte de foi, c'est-à-dire un acte d'adhésion de l'intelligence à une vérité d'ordre divin et même proprement surnaturel, s'il s'agit de mystères proprement surnaturels, acte d'adhésion fait sous la motion de la volonté en vertu de motifs de crédibilité très véritables; mais parce que ces motifs n'impliquent qu'une raison de bien dans l'ordre naturel, l'acte de foi reste d'ordre naturel, sans rien de méritoire devant Dieu. Il pourra même être compatible, comme nous le verrons au sujet des démons, et comme on peut le voir pour les méchants impuissants à nier l'évidence, avec des sentiments de haine à l'endroit de Dieu : en telle sorte que, dans ce cas, la volonté mouvra l'intelligence à adhérer à ce que Dieu dit et uniquement parce qu'Il le dit, n'y ayant point là d'autre raison de vérité, mais pour cette raison d'ordre volontaire que l'évidence ne peut être niée et qu'il est évident, d'une part, que Dieu a dit cela, et, de l'autre, que s'Il l'a dit, c'est vrai, quelque dépit qu'éprouve le sujet à devoir s'avouer que telle chose soit vraie ou que Dieu seul en ait le secret.

Ce que nous venons de dire nous montre qu'au fond tous les motifs de crédibilité se ramènent à l'autorité de la parole de Dieu; c'est-à-dire : au fait que Dieu a parlé; et à l'infaillibilité de cette parole. Seulement, cette autorité, même quand on se l'avoue ou qu'on la reconnaît, peut se présenter avec un double caractère : ou sous une raison de bien naturel; ou sous une raison de bien surnaturel. Sous sa raison de bien naturel, elle n'amène qu'un acte de foi d'ordre naturel, quelque surnaturelle que soit d'ailleurs la vérité à laquelle on adhère en vertu de ce motif. Sous sa raison de bien surnaturel, elle amène un acte de foi d'ordre strictement surnaturel. Le premier acte de foi peut être nécessaire, la volonté étant contrainte par la raison d'évidence qui est dans ce motif. Le second demeure chose essentiellement libre, et même d'ordre strictement gratuit, étant le fruit propre d'un mouvement surnaturel de la grâce agissant sur la volonté et auquel la volonté, considérée en elle-même, peut toujours résister. Il peut comporter aussi, quand il s'agit de l'homme, dans son état de nature déchue, un élément de liberté ou de possibilité d'erreur, et, par suite, de nécessité d'une grâce préservative ou curative, quant à la reconnaissance du motif de crédibilité qu'est l'autorité de la parole de Dieu, surtout en ce qui est du fait que Dieu ait parlé : et c'est par là qu'on expliquera qu'en présence des mêmes raisons de croire, les uns croient et les autres ne croient pas.

Toutefois, *la reconnaissance de l'autorité de la parole de Dieu,* surtout en ce qui est du fait que Dieu ait parlé, même quand elle est, à un titre spécial, l'effet de la grâce, ne doit pas être considérée comme faisant partie intrinsèque de l'acte de foi; elle appartient à l'acte de l'intelligence qui précède l'acte de foi ou l'acte de la volonté mouvant l'intelligence à donner l'adhésion qui constitue l'acte de foi. Que si nous parlons, non plus de la reconnaissance de l'autorité de la parole de Dieu, mais de cette autorité de la parole de Dieu *déjà reconnue* et mouvant, sous sa raison de bien, la volonté, qui, en raison d'elle, meut l'intelligence, ou de cette autorité en tant qu'elle est raison formelle de l'acte d'adhésion volontaire, nécessaire ou libre, qui constitue l'acte de foi soit natu-

rel soit surnaturel, elle fait alors partie de l'acte de foi, étant la raison sous laquelle ou pour laquelle l'entendement atteint l'objet de foi auquel il adhère. Cette raison est un mélange de raison de vrai et de raison de bien ; car elle agit tout ensemble sur l'intelligence et sur la volonté, motivant l'adhésion qui est le fait de toutes deux, de l'intelligence comme du principe qui la produit, de la volonté comme du moteur qui la fait produire. Comme raison de vrai, elle est la même pour tous ceux qui produisent l'acte de foi ; comme raison de bien, elle peut différer du tout au tout, étant quelquefois d'ordre naturel et quelquefois d'ordre surnaturel, ainsi que nous l'avons dit. D'ailleurs, même comme raison de vrai, elle peut n'être point perçue par tous au même degré ou de la même manière ; car, pour les uns, elle sera perçue comme raison générale à la lumière de la seule raison naturelle ; et, par les autres, comme raison générale aussi mais en même temps qu'à la lumière de la raison naturelle à la lumière encore de la foi, c'est-à-dire de l'habitus surnaturel qui vient surélever l'intelligence et lui donner d'atteindre en quelque sorte la lumière de Dieu en elle-même ou la Vérité première selon qu'elle est la raison intrinsèque et propre de la vérité de foi acceptée pour elle et sur son témoignage : auquel sens nous avons déjà dit et nous aurons l'occasion de redire que l'habitus de foi fait voir, d'une certaine manière, quoique obscurément, la vérité révélée, et fait voir, du moins, dans la pleine lumière, sans laisser aucun doute dans l'esprit, que telle vérité est révélée de Dieu, affermissant par suite, si besoin était, la lumière naturelle de la raison qui peut ou même doit, elle aussi, le faire voir déjà. — Mais nous aurons l'occasion de revenir sur tous ces points dans les articles ou dans les questions qui vont suivre. Il nous aura suffi, pour le moment, de préciser le rôle propre de l'intelligence et celui de la volonté dans l'acte de foi.

Nous savons ce qu'est l'acte de foi. — Il nous faut examiner maintenant de combien de manières on le dit. C'est l'objet de l'article suivant.

Article II.

Si l'acte de foi est distingué comme il convient par ces trois différences : croire à Dieu; croire Dieu; croire en Dieu?

Quatre objections veulent prouver que « c'est mal à propos qu'on distingue l'acte de foi en ce qui est *croire à Dieu, croire Dieu* et *croire en Dieu* ». — La première arguë de ce que « pour un même habitus, il n'est qu'une espèce d'acte. Or, la foi est un même habitus, étant une même vertu. Donc c'est mal à propos qu'on lui attribue plusieurs actes ». — La seconde objection dit que « ce qui est commun à tout acte de foi ne doit pas être donné comme un acte particulier de foi. Or, croire à Dieu se trouve communément en tout acte de foi; parce que la foi s'appuie sur la Vérité première. Donc il semble que c'est mal à propos qu'on le distingue de certains autres actes de foi ». — La troisième objection fait observer que « ce qui convient même aux non fidèles ne peut point être marqué comme un acte de foi. Or, croire que Dieu est convient même aux infidèles. Donc, on ne doit pas le mettre au nombre des actes de foi ». — La quatrième objection déclare que « mouvoir à la fin est le propre de la volonté, dont l'objet est le bien et la fin. Or croire n'est pas un acte de la volonté, mais de l'intelligence. Donc il n'y a pas à donner comme différence de cet acte le fait de croire en Dieu, qui implique un mouvement vers la fin ».

L'argument *sed contra* en appelle à l'autorité de « saint Augustin », qui « donne cette distinction dans ses livres *des Paroles du Seigneur* (sermon LXI ou CXLIV, ch. II) et *sur saint Jean* (traité XXIX) ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous prévient que « l'acte de toute puissance et de tout habitus se prend selon l'ordre de la puissance ou de l'habitus à son objet. Or, l'objet de la foi peut se considérer d'une triple manière. Parce que, en effet, l'acte de croire appartient à l'intelligence selon qu'elle est mue par la volonté à assentir, ainsi qu'il a été dit (art. préc.), l'ob-

jet de la foi peut se prendre ou du côté de l'intelligence ou du côté de la volonté mouvant l'intelligence. Pris du côté de l'intelligence, deux choses peuvent être considérées dans l'objet de la foi, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 1, art. 1). La première est l'objet matériel de la foi. Et, de ce chef, l'acte de foi est marqué *croire Dieu :* parce que, selon qu'il a été dit plus haut (q. 1, art. 1), rien ne nous est proposé à croire si ce n'est en tant que cela se rattache à Dieu. La seconde est la raison formelle de l'objet, qui est comme le *medium* » ou comme la raison ou le motif « pour lequel on donne son assentiment à tel objet à croire. De ce chef, l'acte de foi est marqué *croire à Dieu ;* parce que, selon qu'il a été dit plus haut (q. 1, art. 1), l'objet formel de la foi est la Vérité première, à laquelle l'homme s'attache afin d'assentir, en raison d'elle, aux choses qu'il croit. Que si l'on considère l'objet de la foi d'une troisième manière, selon que l'intelligence est mue par la volonté, de ce chef l'acte de foi est marqué *croire en Dieu :* car la Vérité première se réfère à la volonté selon qu'elle a la raison de fin ».

On aura retrouvé adéquatement, dans ce corps d'article, et presque dans les mêmes termes que nous avions employés, les explications données tout à l'heure, à la suite du premier article. On les retrouvera, plus explicites encore, si possible, dans un texte du commentaire des *Sentences*, livre III, dist. 23, q. 2, art. 2, q^la^ 2. Les voici dans leur précieuse clarté : « L'acte de celui qui croit dépend de trois choses ; savoir : de l'intelligence, qui se termine à un objet ; de la volonté, qui détermine l'intelligence par son commandement ; et de la raison » ou du motif « qui incline la volonté. C'est d'après cela qu'on assigne trois actes de foi. De ce que, en effet, l'intelligence se termine à un objet, l'acte de la foi est *croire Dieu :* parce que l'objet de la foi est Dieu selon qu'Il est considéré en Lui-même, ou quelque chose qui se rapporte à Lui ou qui émane de Lui. De ce que l'intelligence est déterminée par la volonté, à ce titre l'acte de foi est *croire en Dieu*, c'est-à-dire tendre vers Lui en l'aimant. Et selon que la raison incline la volonté à l'acte de foi, on a *croire à Dieu*. C'est qu'en effet la raison pour laquelle la volonté est inclinée à faire donner l'assentiment aux choses qu'on ne voit pas, est que

Dieu les affirme; comme l'homme, dans les choses qu'il ne voit pas, croit au témoignage de quelque autre compétent qui voit ce que lui ne voit pas ».

L'*ad primum* fait observer que « par ces trois choses » : croire Dieu, croire à Dieu, croire en Dieu, « ne sont point désignés divers actes de foi », comme semblait le croire l'objection, « mais un seul et même acte ayant des rapports différents à l'objet de la foi ».

« Et, par là », ajoute saint Thomas, « la *seconde objection* est aussi résolue ».

L'*ad tertium* répond que « *croire Dieu* ne convient pas aux infidèles », c'est-à-dire à ceux qui n'ont pas la foi, « sous la raison qui le fait assigner acte de foi. Ceux-là, en effet, ne croient point que Dieu soit sous les conditions que la foi détermine »; et, par exemple, ils ne croient point que Dieu soit trine en même temps qu'Il est un. « Aussi bien », pour autant qu'ils affirment dans leur esprit quelque chose qui ne convient pas au vrai Dieu que la foi nous révèle, « ils ne croient pas vraiment Dieu; car, ainsi qu'Aristote le dit, au livre IXe des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 11; Did., liv. VIII, ch. x, n. 3), dans les êtres simples, le seul fait de ne pas les atteindre dans leur totalité constitue une erreur dans la connaissance » : dire, par exemple, que Dieu est un et qu'Il n'est pas trine, ce n'est même pas dire qu'Il soit un; car la véritable unité de Dieu est inséparable de sa trinité.

L'*ad quartum* rappelle que « la volonté, selon qu'il a été dit plus haut (*I-2^æ^*, q. 9, art. 1), meut l'intelligence et les autres facultés de l'âme à la fin. Et c'est à ce titre que *croire en Dieu* est assigné comme acte de foi ».

Les trois expressions dont nous venons de parler sont peut-être moins tranchées en français qu'elles ne le sont en latin. Croire Dieu, croire à Dieu, croire en Dieu, se prendraient assez facilement chez nous l'un pour l'autre, et toujours dans le sens d'*ajouter foi à Dieu quand Il parle*, qui est seulement le *croire à Dieu* de saint Thomas. Bien plus, chez nous, *croire à Dieu* se prendrait plutôt, si on voulait lui donner un sens spécial, pour

croire Dieu, c'est-à-dire pour désigner l'objet matériel auquel on adhère. Quoi qu'il en soit des nuances de sens attachées aux expressions françaises littéralement correspondantes, toujours est-il que croire en se portant vers Dieu par un mouvement d'amour qui commande cet acte de foi, croire les vérités que Dieu nous a révélées sur Lui-même ou sur ce qui se rattache à Lui, et croire ces choses parce que Dieu les dit sont trois aspects différents de l'acte de foi, dont les deux derniers sont inséparables de tout acte de foi, et dont le premier ne se trouve que dans ceux où l'acte de foi est joint à la charité.

Après avoir déterminé la nature de l'acte de foi, nous devons maintenant étudier sa nécessité. — D'abord, si l'homme est tenu de croire quelque chose (art. 3, 4). Ensuite, comment il doit le croire (art. 5-8). — S'il est tenu de croire quelque chose dans l'ordre surnaturel (art. 3); quelque chose dans l'ordre naturel (art. 4). — Le premier point va faire l'objet de l'article qui suit.

Article III.

Si croire quelque chose au-dessus de la raison naturelle est nécessaire au salut?

Trois objections veulent prouver que l'acte de foi au sens pur et simple ou selon qu'il porte sur un des objets dépassant la raison naturelle et que nous appelons proprement « croire n'est pas nécessaire au salut ». — La première est que « ces choses semblent suffire au salut et à la perfection de tout être qui conviennent à cet être selon sa nature. Or, les choses qui appartiennent à la foi dépassent la raison naturelle de l'homme, étant des choses qui ne se voient pas, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 1, art. 4). Donc croire ne semble pas nécessaire au salut ». — La seconde objection dit qu' « il est périlleux pour l'homme d'assentir aux choses dont il ne peut pas juger si ce qu'on lui propose est vrai ou faux, selon cette parole du livre de Job, ch. XII (v. 11) : *N'est-ce point l'oreille qui juge des paroles?* Or, ce jugement, l'homme ne peut pas l'avoir

dans les choses de la foi, attendu que l'homme ne peut pas les résoudre en ces principes premiers par lesquels nous jugeons de toutes choses. Donc il est dangereux de prêter foi à ces choses-là. Et, par suite, croire n'est pas nécessaire au salut ». — La troisième objection déclare que « le salut de l'homme consiste en Dieu, selon cette parole du psaume (ps. XXXVI, v. 39) : *Le salut des justes vient du Seigneur*. Or, *les choses de Dieu qui sont invisibles sont vues par l'intelligence à l'aide des choses qui ont été faites*, comme il est dit *aux Romains*, ch. I (v. 20). D'autre part, les choses que l'intelligence voit ne sont point crues. Donc il n'est point nécessaire que l'homme croie certaines choses ».

L'argument *sed contra* se contente de rappeler qu' « il est dit, *aux Hébreux*, ch. XI (v. 6) : *Sans la foi, il est impossible de plaire à Dieu* ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous déclare que « dans toutes les natures subordonnées, on trouve ceci, que deux choses concourent à la perfection de la nature inférieure : l'une, qui tient à son mouvement propre ; l'autre, qui tient au mouvement de la nature supérieure. C'est ainsi que l'eau », en nous plaçant dans la théorie physique et cosmologique des anciens, « a de se mouvoir vers le centre » de la terre « par son propre mouvement, et de se mouvoir autour du centre, en raison du mouvement de la lune, selon le flux et le reflux ; pareillement aussi », toujours dans la même théorie, « les globes des planètes sont mus, par leurs mouvements propres, de l'occident à l'orient, et, par le mouvement du premier ciel, de l'orient à l'occident. — Or, il se trouve que parmi toutes les natures créées, seule la nature raisonnable a un ordre immédiat par rapport à Dieu. C'est qu'en effet les autres créatures n'atteignent point à quelque chose d'universel, mais seulement à quelque chose de particulier, participant la divine bonté ou par le fait d'être seulement, comme les êtres inanimés, ou par le fait de vivre et de connaître le singulier, comme les plantes et les animaux. La nature raisonnable, au contraire, en tant qu'elle connaît la raison universelle de bien et d'être, a un ordre immédiat au Principe universel de l'être. Il suit de là que la perfection de

la créature raisonnable ne consistera point seulement », à la prendre selon toute la latitude qui peut être la sienne, « en ce qui lui convient selon sa nature, mais aussi en ce qui lui est attribué », par une bonté toute gratuite de Dieu, « par mode d'une certaine participation surnaturelle de la bonté » ou de la perfection « divine. » Aussi bien a-t-il été dit plus haut (1^a-2^{ae}, q. 3, art. 8) que la béatitude dernière de l'homme consiste dans une certaine vision surnaturelle de Dieu. Et, à cette vision, l'homme ne peut parvenir qu'en se faisant disciple par rapport à Dieu qui l'enseigne; selon cette parole du Christ en saint Jean, ch. VI (v. 45) : *Quiconque entend de mon Père et apprend vient vers moi*. D'autre part, l'homme ne devient point participant de cette doctrine tout d'une fois, mais d'une manière successive, selon le mode de sa nature. Et parce que quiconque apprend de cette sorte, doit d'abord croire, à l'effet de parvenir à la science parfaite, comme, du reste, Aristote lui-même dit qu'*il faut que celui qui apprend croie d'abord* » (Des *Sophismes*, liv. I, ch. II, n. 2), ne pouvant pas au début saisir toute la science du maître dans sa plénitude, mais devant faire confiance à la parole et à la science de celui qui l'instruit, « il suit de là que pour qu'il parvienne à la vision parfaite de la béatitude, il est requis d'abord que l'homme croie à Dieu comme le disciple croit au maître qui l'enseigne ».

L'*ad primum* répond « que la nature de l'homme dépend d'une nature supérieure; et voilà pourquoi, à sa perfection » pleine et entière, « ne suffit point la connaissance naturelle, mais est requise », étant donné qu'il plaise à Dieu de l'amener à cette perfection, « une certaine connaissance surnaturelle, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article).

L'*ad secundum*, particulièrement important, déclare que « si l'homme donne un assentiment aux premiers principes en vertu de la lumière naturelle de l'intelligence; pareillement, l'homme vertueux, par l'habitus de la vertu, a un jugement droit sur tout ce qui convient à cette vertu qui est la sienne. De cette manière aussi, la lumière de la foi communiquée par Dieu à l'homme donne à l'homme d'assentir aux choses de la foi et non à ce qui leur est contraire. Et c'est pour cela que

rien de périlleux ou *qui puisse les perdre ne se trouve en ceux qui sont dans le Christ Jésus*, recevant de Lui la lumière de la foi », selon le beau mot de saint Paul dans son épître *aux Romains*, ch. VIII, v. 1. — C'est donc l'habitus surnaturel de la foi existant dans l'homme par l'action immédiate de Dieu, qui met l'homme à l'abri de toute erreur dans les choses de la foi ; car, d'une part, il assure l'homme contre les défaillances de la raison dans la reconnaissance des motifs de crédibilité qui amènent à croire les vérités de la foi ; et, en second lieu, il guide l'intelligence pour qu'elle ne considère comme vérité de foi que ce qui l'est en effet, c'est-à-dire cela seul qui est révélé par Dieu et non ce qui ne l'est pas.

L'*ad tertium* fait observer que « les choses invisibles qui sont en Dieu sont perçues, quant à beaucoup de choses, par la foi, d'une manière plus haute que la raison naturelle n'y peut atteindre en partant des créatures. Aussi bien il est dit dans l'*Ecclésiastique*, ch. III (v. 25) : *Beaucoup de choses qui dépassent le sens de l'homme sont montrées à tes regards* ».

Qu'il soit nécessaire, pour l'homme, de croire des choses qui le dépassent et dont la connaissance n'appartient en propre qu'à Dieu, saint Thomas vient de nous en donner une raison lumineuse tirée de la place que l'homme occupe dans l'ordre des créatures. La même vérité nous est affirmée de la manière la plus expresse par Notre-Seigneur Lui-même dans l'Évangile. En envoyant ses Apôtres, Il leur dit : *Allez dans le monde entier et prêchez l'Évangile à toute créature : celui qui aura cru et aura été baptisé sera sauvé : mais celui qui n'aura pas cru sera condamné* (S. Marc, ch. XVI, v. 15, 16). Il n'est pas douteux, en effet, que dans l'Évangile il y a des choses qui sont au-dessus de la raison naturelle. — Mais il y a aussi des choses qui relèvent de la raison et qui peuvent être démontrées par elle. Ces choses-là, faut-il dire aussi qu'il est nécessaire de les croire?

C'est ce que nous devons maintenant considérer ; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article IV.

Si croire ce que la raison naturelle peut prouver est chose nécessaire?

Trois objections veulent prouver qu' « il n'est point nécessaire de croire les choses qui peuvent être prouvées par la raison naturelle ». — La première dit que « dans les œuvres de Dieu, on ne trouve rien de superflu, bien moins encore que dans les choses de la nature », où on ne le trouve cependant jamais. « Or, dès là qu'une chose peut suffire, il devient superflu d'en ajouter une autre. Il serait donc superflu d'avoir par la foi ce que la raison naturelle peut connaître ». — La second objection remarque qu' « il est nécessaire de croire les choses qui sont de foi. Or, la foi et la science ne portent pas sur le même objet, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 1, art. 5). Puis donc que la science porte sur toutes les choses qui peuvent être connues par la raison naturelle, il semble qu'il n'y a pas à croire les choses que la raison naturelle peut prouver ». — La troisième objection déclare que « tous les objets de science semblent convenir en une même raison », qui est précisément leur raison même d'objets de science. « Si donc quelques-uns d'entre eux sont proposés à l'homme comme devant être crus, pour la même raison il sera nécessaire de les croire tous. Or, cela est faux. Donc il n'est point nécessaire de croire les choses que la raison surnaturelle peut connaître ».

L'argument *sed contra* se contente de faire observer qu' « il est nécessaire de croire que Dieu est et qu'Il est incorporel ; choses que les philosophes prouvent par la raison naturelle ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond qu' « il est nécessaire pour l'homme, d'accepter par mode de foi, non seulement les choses qui sont au-dessus de la raison, mais aussi les choses qui peuvent être connues par la raison. Et cela, pour trois motifs. — D'abord, afin que l'homme parvienne plus vite à la connaissance de la vérité divine. C'est qu'en effet la science à laquelle il appartient de prouver que Dieu est et autres choses

de ce genre au sujet de Dieu, n'est proposée aux hommes, pour qu'ils l'apprennent, qu'en dernier lieu, étant présupposées une foule d'autres sciences ». C'est la science de la métaphysique ou de la théodicée, qui, dans l'ordre des sciences, ne vient qu'à la fin, comme le montre saint Thomas dans ses commentaires sur Aristote. « Il suit de là que l'homme ne parviendrait à la connaissance de Dieu qu'après un long temps de sa vie écoulé. — En second lieu, pour que la connaissance de Dieu soit plus universelle. Il en est, en effet, beaucoup qui ne peuvent point s'avancer dans l'étude : soit par manque de moyens intellectuels ; ou en raison d'autres occupations et des nécessités de la vie temporelle; ou aussi par manque d'ardeur à apprendre. Tous ceux-là seraient complètement privés de la connaissance de Dieu, si les choses divines ne leur étaient proposées par mode de foi. — En troisième lieu, pour la certitude. C'est qu'en effet, la raison humaine, quand il s'agit des choses divines, se trouve bien impuissante. La preuve en est dans ce fait que les philosophes qui ont scruté les choses divines à la seule lumière de la raison naturelle, ont erré sur beaucoup de points et ont enseigné des choses qui se contredisent entre elles. Afin donc qu'il y eût, parmi les hommes, une connaissance de Dieu hors de tout doute et certaine, il a fallu que les choses divines leur fussent livrées par mode de foi, comme ayant été dites par Dieu qui ne peut pas mentir ». — Ces admirables raisons que vient de nous donner saint Thomas de la nécessité d'un enseignement par mode de foi, même des vérités naturelles qui regardent les choses de Dieu, ne sont que le résumé des raisons données par le saint Docteur dans la *Somme contre les Gentils*, liv. I, ch. IV. Nous n'avons pas à les reproduire ici. Nos lecteurs les connaissent déjà. Car nous les avions données au début même de notre Commentaire, à propos du premier article de la *Somme*. (Cf. tome I, p. 13 et suiv.)

L'*ad primum* déclare, et nous venons de le montrer, que « la recherche naturelle de la raison ne suffit pas au genre humain pour avoir la connaissance des choses divines même qui peuvent être montrées par la raison. Et, par suite, il n'est point superflu que de telles vérités soient crues ».

L'*ad secundum* répond que « la science et la foi ne peuvent point porter sur une même chose dans un même individu. Mais ce qui est su par un peut être cru par l'autre, ainsi qu'il a été dit plus haut » (à l'endroit même que citait l'objection).

L'ad tertium fait observer que « si tous les objets de science conviennent dans la raison d'objets de science, ils ne conviennent point tous en ceci, qu'ils ordonnent également à la béatitude. Et voilà pourquoi ils ne sont pas tous également proposés comme devant être crus ».

L'acte de foi est tout ce qu'il y a de plus en harmonie avec la nature humaine, soit qu'il s'agisse de faire cet acte sur des vérités qui dépassent absolument notre raison et dont la claire vue ne sera possible pour nous que dans le ciel, soit qu'il s'agisse même de faire cet acte de foi sur des vérités qui ne dépassent point, comme telles, la raison humaine, mais que cependant, en fait, les hommes ne peuvent connaître comme il convient que si elles leur sont proposées par mode de foi. — Cet acte de foi, dont nous savons qu'il est un assentiment de l'intelligence sous la motion de la volonté, et qu'il est nécessaire à l'homme de faire au sujet de certaines vérités, soit d'ordre surnaturel, soit d'ordre naturel, comment faut-il qu'il soit fait, au sujet de ces vérités. Est-ce d'une manière explicite ou d'une manière implicite? Suffit-il d'être simplement dans la disposition de croire, ou faut-il faire explicitement un acte d'adhésion qui porte déterminément et explicitement sur quelque chose?

C'est ce que nous devons maintenant examiner; et tel est l'objet de l'article qui suit, où nous étudierons, ainsi que dans l'article qui viendra après, cette question sous son aspect général, réservant, pour les articles 7 et 8, certains aspects plus spéciaux de la même question.

Article V.

Si l'homme est tenu de croire quelque chose explicitement?

Trois objections veulent prouver que « l'homme n'est point tenu de croire quelque chose d'une façon explicite ». — La première est que nul n'est tenu à ce qui n'est point dans son pouvoir. Or, croire quelque chose d'une façon explicite n'est pas au pouvoir de l'homme. Il est dit, en effet, dans l'Épître *aux Romains*, ch. x (v. 14, 15) : *Comment croiront-ils à celui qu'ils n'ont point entendu? Comment entendront-ils, s'il n'est personne qui leur prêche? Comment leur prêchera-t-on, si personne n'est envoyé?* Donc l'homme n'est point tenu de croire quelque chose d'une façon explicite ». — La seconde objection dit que « si nous sommes ordonnés à Dieu par la foi, nous le sommes aussi par la charité. Or, l'homme n'est point tenu d'observer les préceptes de la charité, mais il suffit de la seule préparation de l'esprit; comme on le voit pour ce précepte du Seigneur, qui se trouve en saint Matthieu, ch. v (v. 39) : *Si quelqu'un vous frappe sur la joue droite, présentez-lui encore l'autre;* et pour les autres préceptes semblables; selon que l'expose saint Augustin, dans son livre *Du sermon du Seigneur sur la Montagne* (liv. I, ch. xix, xx). Donc, pareillement, l'homme n'est point tenu de croire quelque chose d'une façon explicite, mais il suffit qu'il ait l'esprit disposé à croire les choses qui sont proposées par Dieu ». — La troisième objection fait observer que « le bien de la foi consiste dans une certaine obéissance, selon cette parole de l'Épître *aux Romains*, ch. i (v. 5) : *Pour obéir à la foi dans toutes les nations.* Or, pour la vertu d'obéissance, il n'est point requis que l'homme observe déterminément certains préceptes; il suffit qu'il soit d'un esprit prompt à obéir, selon cette parole du psaume cxviii (v. 60) : *Je suis prêt et ne suis point troublé, à l'effet d'observer vos commandements.* Donc il semble que pour la foi aussi il suffise que l'homme ait l'esprit prompt à croire

les choses qui pourront lui être proposées par Dieu, sans qu'il croie quelque chose d'une façon explicite ».

L'argument *sed contra* est le fameux texte de l'Épitre « *aux Hébreux*, ch. XI (v. 6) », où il est dit : *Celui qui vient vers Dieu doit croire qu'Il est et qu'Il récompense ceux qui le cherchent.* »

Au corps de l'article, saint Thomas nous fait observer que « les préceptes de la loi que l'homme est tenu de garder portent sur les actes des vertus, qui sont la voie conduisant au salut. Or, l'acte de la vertu se prend, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 2, art. 2), selon le rapport de l'habitus à l'objet. Seulement, dans l'objet de chaque vertu, deux choses peuvent être considérées, savoir : ce qui est proprement et par soi objet de la vertu, et cela doit être en tout acte de cette vertu ; et aussi ce qui se rattache par mode de chose accidentelle, ou par mode de conséquence, à la raison propre de l'objet. C'est ainsi qu'à l'objet de la force appartient proprement et par soi de tenir contre les périls de mort et d'attaquer les ennemis, au péril de la vie, pour le bien commun ; mais que l'homme soit armé, ou qu'il frappe de l'épée dans une guerre juste, ou qu'il fasse toute autre chose, cela se ramène à l'objet de la force, mais comme chose accidentelle. Il suit de là que la détermination de l'acte vertueux à ce qui est l'objet propre et par soi de la vertu tombe sous la nécessité du précepte, comme l'acte de vertu lui-même ; mais la détermination de l'acte vertueux à ce qui à raison de chose accidentelle et secondaire par rapport à l'objet propre et par soi de la vertu ne tombe point sous la nécessité du précepte, si ce n'est selon les temps et selon les lieux. — Nous dirons donc, poursuit saint Thomas, que l'objet de la foi par soi est ce qui rend l'homme heureux, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 1, art. 6, *ad 1um*). D'une façon accidentelle, et secondairement, se rattachent à l'objet de la foi toutes les choses qui sont contenues dans l'Écriture Sainte donnée par Dieu, comme, par exemple, qu'Abraham eut deux fils, que David fut fils d'Isaïe, et autres choses de ce genre. Il suit de là que relativement aux premiers objets de foi, qui sont les articles de la foi, l'homme est tenu de les croire explicitement,

comme il est tenu d'avoir la foi. Quant aux seconds objets de foi, l'homme n'est pas tenu de les croire d'une façon explicite, mais seulement d'une façon implicite, ou dans la préparation de l'esprit, en tant qu'il est prêt à croire tout ce qui est contenu dans l'Écriture Sainte donnée par Dieu ; il n'est tenu de croire ces choses-là d'une façon explicite que lorsqu'il sera constant pour lui qu'elles sont contenues dans la doctrine de la foi ». Cf. ce que nous avons dit, sur ce point, à l'occasion de l'article 4, question 32, dans la Première Partie.

L'*ad primum* reconnaît que « si l'on parle de ce qui est au pouvoir de l'homme sans tenir compte du secours de la grâce, il est vrai que l'homme est tenu à beaucoup de choses qu'il ne peut point faire sans une grâce qui le guérisse : ainsi en est-il de l'amour de Dieu et du prochain (cf. *1ª - 2ªᵉ*, q. 109, art. 3); et il en faut dire autant de ce qui est croire les articles de foi. Mais cependant il le peut avec le secours de la grâce. Lequel secours est un don de la miséricorde fait par Dieu à tous ceux qui le reçoivent. Quant à ceux qui ne l'ont point, c'est par justice qu'ils ne l'ont point, en punition de quelque péché précédent, tout au moins du péché originel, comme le dit saint Augustin, au livre *De la correction et de la grâce* » (Ép. CXC, ou CLVII, ch. III; cf. *de la Prédestination des saints*, ch. VIII, ou IX). — Nous avons vu plus haut, *1ª-2ªᵉ*, q. 89, art. 6, que s'il s'agit des adultes, tous reçoivent, au premier instant de leur éveil moral, une grâce les sollicitant vers Dieu par un mouvement de foi intérieure. Que s'ils résistent à ce mouvement de la grâce, et qu'ils ne reçoivent plus le don de la foi, ils sont responsables de cette privation, en raison de leur premier péché. Quant aux enfants morts avant l'usage de la raison et qui n'ont point reçu la grâce du baptême, ils sont privés du don de la foi, en raison du seul péché originel.

L'*ad secundum* déclare que même dans l'ordre de la charité, « l'homme est tenu d'aimer déterminément ces objets de l'amour qui sont proprement et par soi objet de la charité, comme Dieu et le prochain. L'objection ne valait que pour ces préceptes de la charité qui ne se rattachent que par voie de conséquence à l'objet » propre et par soi « de la charité ».

L'*ad tertium* répond que « la vertu d'obéissance consiste proprement dans la volonté. Et voilà pourquoi à l'acte d'obéissance suffit la promptitude de la volonté soumise à celui qui commande, ce qui est proprement et par soi l'objet de l'obéissance. Quant à tel précepte ou à tel autre » considérés déterminément, « ils se rattachent d'une façon accidentelle et par voie de conséquence à l'objet propre et par soi de l'obéissance ». — Il n'y a donc point à conclure, comme le faisait l'objection, que si l'obéissance ne requiert point, même dans son objet propre et par soi, de matière ou de précepte déterminé, la foi non plus ne requiert rien d'explicite.

La foi ne peut pas être, dès là qu'il s'agit d'un adulte pouvant en produire l'acte, sans que cet acte ne porte, d'une façon explicite, sur un objet déterminé. Cet objet n'est pas autre que les articles constituant l'essentiel de l'objet de la foi. — Mais, quand il s'agit de la foi explicite, est-ce au même titre, ou au même degré, et d'une façon égale, que tous les hommes y sont tenus ; ou faut-il établir, à ce sujet, quelque différence parmi eux ? — C'est ce que nous devons maintenant examiner ; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article VI.

Si tous sont également tenus d'avoir la foi explicite ?

Trois objections veulent prouver que « tous sont également tenus d'avoir la foi explicite ». — La première déclare que « tous sont tenus aux choses qui sont nécessaires au salut ; comme on le voit pour les préceptes de la charité. Or, l'explication des choses à croire est nécessaire au salut, ainsi qu'il a été dit (art. préc.). Donc tous sont tenus également de croire explicitement ». — La seconde objection dit que « nul ne doit être examiné sur ce qu'il n'est point tenu de croire explicitement. Or, parfois même les simples sont examinés sur les plus petits articles de la foi. Donc tous sont tenus de croire explicitement toutes choses ». — La troisième objection fait observer que « si les petits » ou les inférieurs « ne sont point tenus

d'avoir la foi explicite mais seulement la foi implicite, il faut qu'ils aient leur foi implicite dans la foi des grands » ou des supérieurs. « Or, ceci paraît être dangereux ; car il pourrait se faire que les grands se trompent. Donc il semble même que les petits doivent avoir la foi explicite. D'où il suit que tous sont également tenus de croire d'une façon explicite ».

L'argument *sed contra*, d'une saveur scripturaire et patristique toute spéciale, rappelle qu' « il est dit, dans le livre de Job, ch. I (v. 14), que *les bœufs labouraient et que les ânesses paissaient devant eux;* et cela veut dire que les petits, signifiés par les ânes, doivent, dans les choses de la foi, adhérer aux grands, signifiés par les bœufs, comme l'explique saint Grégoire, au second livre des *Morales* » (ch. XXX, ou XVIII, ou XXV).

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « l'explication des choses à croire se fait par la révélation divine ; car les choses à croire dépassent la raison naturelle. D'autre part, la révélation divine, suivant un certain ordre, parvient aux inférieurs par les supérieurs. C'est ainsi qu'elle arrive aux hommes par les anges, et aux anges inférieurs par les anges supérieurs, comme on le voit par saint Denys, dans la *Hiérarchie céleste* (ch. IV, VII, VIII ; cf. I p., q. 106). Il suit de là que, pour une raison semblable, il faut que l'explication de la foi parvienne aux inférieurs par les plus grands. Et voilà pourquoi, de même que les anges supérieurs, qui illuminent les inférieurs, ont des choses divines une connaissance plus pleine que les inférieurs, ainsi que le dit saint Denys au chapitre XII de la *Hiérarchie céleste*, de même aussi les hommes supérieurs, à qui il appartient d'instruire les autres, sont tenus d'avoir une connaissance plus pleine des choses à croire et de croire d'une façon plus explicite ». — On aura remarqué l'admirable raison de Providence et de Gouvernement divin, à laquelle saint Thomas vient de rattacher la distinction ou la différence qui existe parmi les hommes au sujet de la connaissance des choses de la foi et quelle responsabilité incombe à ceux qui ont plus reçu en talents ou en lumière; il est aisé de voir aussi la sublimité de leur mission, et quelle récompense les attend, s'ils l'accomplissent comme il convient.

L'*ad primum* fait observer que « l'explication » ou la connaissance explicite « des choses à croire n'est point d'une égale nécessité de salut pour tous ; car les grands » ou les supérieurs, « qui ont le devoir d'instruire les autres, sont tenus de croire explicitement plus de choses que les autres ».

L'*ad secundum* déclare que « les simples ne doivent pas être examinés au sujet des subtilités de la foi, si ce n'est quand il y a soupçon qu'ils ont été dépravés par les hérétiques, lesquels, en effet, ont coutume de dépraver la foi des simples dans les choses qui touchent à la subtilité de la foi. D'ailleurs, même s'il se trouvait qu'en ces choses-là ils sont déçus ou trompés, à cause de leur simplicité, il n'y a point à leur en faire un crime, à moins qu'ils n'adhérassent à ces mauvaises doctrines avec pertinacité ». — On peut rattacher à ces « subtilités » de la foi dont vient de nous parler saint Thomas, toutes les questions d'ordre philosophique, historique ou critique qui peuvent se présenter ou être soulevées par la raison au sujet de l'Écriture Sainte ou au sujet des articles du symbole.

L'*ad tertium* répond que « les petits » ou les inférieurs « n'ont la foi implicite dans la foi des grands » ou des supérieurs « qu'autant que les grands adhèrent à la doctrine divine », c'est-à-dire à l'enseignement reçu de Dieu. Les inférieurs croient ce que les supérieurs leur disent, dans l'Église de Dieu, non point sur la foi des supérieurs, mais sur la foi de Dieu même. Il n'y a qu'une chose où l'autorité des supérieurs intervient sous sa raison propre : c'est quant au fait de savoir ce que Dieu a dit. Sur ce point, les inférieurs doivent leur faire confiance. Ils sont supposés, en effet, connaître le dépôt de la révélation et non point l'altérer en le transmettant ; mais ce qui est transmis par eux est accepté comme vrai, non point parce qu'ils le disent, mais parce que Dieu l'a dit. « C'est en ce sens que l'Apôtre disait, dans sa première épître *aux Corinthiens*, ch. IV (v. 16) : *Soyez mes imitateurs comme je suis moi-même l'imitateur du Christ*. Aussi bien n'est-ce point la connaissance humaine qui est pour les petits la règle de leur foi, mais la vérité divine. Et s'il arrive que quelques-uns des supérieurs s'écartent de cette vérité, cela ne préjudicie en rien à la foi des simples qui

les croient dans la vraie foi, à moins qu'ils ne vinssent à adhérer avec pertinacité à leurs erreurs en particulier contre la foi de l'Église universelle, qui ne peut point défaillir, selon la parole du Seigneur, en saint Luc, ch. XXII (v. 32) : *Moi, j'ai prié pour toi, Pierre, afin que ta foi ne défaille point* ». Et voilà donc la règle suprême, la règle même unique de tout acte de foi dans l'Église : la vérité divine, ou l'autorité de Dieu. On n'y croit rien que *parce que Dieu l'a dit*. Et même quand on y croit, comme infailliblement vrai, ce que l'Église affirme avoir été dit par Dieu, *parce que l'Église l'affirme*, ici encore on ne tient comme infaillible l'autorité de l'Église que parce que Dieu, dans la personne du Christ, a affirmé cette infaillibilité. Seulement, comme cette infaillibilité n'a été affirmée par le Christ, pour l'Église, que dans la Personne de son chef, tous ceux qui sont en deçà de ce chef, si grands soient-ils, peuvent être sujets à l'erreur, et on n'adhère jamais à leur parole qu'en fonction ou en dépendance de la parole de ce chef. C'est là le privilège unique, incomparable de l'Église catholique, qui suffirait à lui seul pour prouver sa divinité : car *il faut* que ce privilège existe ; et l'Église catholique romaine est *la seule qui le revendique*.

Il y a donc une différence, parmi les hommes, entre les petits et les grands, ou entre les inférieurs et les supérieurs, en ce qui est de l'obligation qu'ils peuvent avoir de connaître, d'une façon explicite, les vérités que Dieu a révélées, et d'y adhérer par la foi. Certaines choses doivent être connues par tous, savoir les choses essentielles au salut. Les autres devront être connues à des degrés divers par les divers hommes, selon que l'état ou la fonction de ces divers hommes peuvent requérir qu'en effet ils les connaissent plus ou moins. — Parmi les choses qu'il faut que tous les hommes connaissent d'une manière explicite, devons-nous ranger les deux mystères du Christ et de la Trinité? — C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner ; et tel est l'objet des deux articles qui vont suivre.

D'abord, pour le mystère du Christ.

Article VII.

Si croire d'une façon explicite le mystère du Christ est de nécessité de salut pour tous?

Trois objections veulent prouver que « croire d'une façon explicite le mystère du Christ n'est point de nécessité de salut pour tous les hommes ». — La première est que « l'homme n'est point tenu de croire explicitement ce que les anges ignorent; car l'explication de la foi se fait par la révélation divine qui parvient aux hommes par l'entremise des anges, ainsi qu'il a été dit (art. préc.), Or, même les anges ont ignoré le mystère de l'Incarnation. Aussi bien, ils demandaient, dans le psaume (ps. XXIII, v. 8, 10) : *Quel est ce Roi de gloire?* et dans Isaïe, ch. LXIII (v. 1) : *Quel est celui qui vient d'Edom?* comme saint Denys l'expose au chapitre VII de la *Hiérarchie céleste*. Donc les hommes », au moins dans l'Ancien Testament, « n'étaient point tenus de croire explicitement le mystère du Christ ». — La seconde objection dit qu' « il est notoire que saint Jean-Baptiste fut au nombre des grands parmi les hommes, et très rapproché du Christ, lui dont le Seigneur dit, en saint Matthieu, ch. XI (v. 11), que *parmi les enfants nés de la femme il ne s'en est pas trouvé de plus grand*. Or, Jean-Baptiste ne semble pas avoir connu explicitement le mystère du Christ, puisqu'il fit demander au Christ : *Est-ce vous qui êtes celui qui devez venir, ou devons-nous en attendre un autre?* comme on le voit en saint Matthieu, ch. XI (v. 3). Donc, même les grands », dans l'ancienne loi, « n'étaient point tenus d'avoir une foi explicite au sujet du Christ ». — La troisième objection déclare que « beaucoup de païens reçurent le salut par le ministère des anges, comme le dit saint Denys, au chapitre IX de la *Hiérarchie céleste*. Or, les païens n'eurent aucune foi au sujet du Christ, ni explicite, ni implicite, semble-t-il ; car aucune révélation ne leur a été faite. Donc il semble que croire d'une façon explicite le mystère du Christ n'a pas été pour tous nécessaire au salut ». — Comme on le voit, ces objections portent plus spécialement sur

l'universalité du temps, en ce qui est de l'obligation de croire le mystère du Christ parmi les hommes.

L'argument *sed contra* répond en impliquant le même sens. Il est formé d'un texte de « S. Augustin », qui « dit, dans son livre *De la correction et de la grâce* (ép. CXC, ou CLVII, ch. II) : *Cette foi est vraie par laquelle nous croyons que nul homme, d'un âge avancé, ou en bas âge, n'est délivré de la contagion de la mort et de l'obligation du péché, si ce n'est par le seul médiateur de Dieu et des hommes, Jésus-Christ* ».

Au corps de l'article, saint Thomas va préciser la nature et la portée de la question, montrant ses divers aspects selon la diversité des temps et aussi des hommes ; et y répondant selon qu'il convient d'après cette diversité même. « Ainsi qu'il a été dit plus haut (art. 3 ; q. I, art. 6, *ad 1um*), rappelle-t-il d'abord, cela proprement et par soi appartient à l'objet de la foi qui fait que l'homme acquiert la béatitude. Or, la voie pour les hommes, qui les conduit à la béatitude, est le mystère de l'Incarnation et de la Passion du Christ. Il est dit, en effet, dans le livre des *Actes*, ch. IV (v. 12) : *Aucun autre nom n'a été donné aux hommes, qui doive nous sauver*. Et voilà pourquoi le mystère de l'Incarnation du Christ a dû, en tout temps, être cru, d'une certaine manière, chez tous les hommes ; toutefois, d'une manière différente, selon la diversité des temps et des personnes ».

Et saint Thomas distingue, à ce sujet, trois sortes de temps différents : avant le péché ; après le péché, jusqu'au Christ ; depuis le Christ.

« Avant l'état du péché, l'homme eut la foi explicite de l'Incarnation du Christ selon qu'elle était ordonnée à la consommation de la gloire ; mais non selon qu'elle était ordonnée à la libération du péché par la Passion et par la Résurrection ; car l'homme n'eut point par avance la connaissance de son péché. Et que l'homme ait connu l'Incarnation du Christ, on le voit par ce qu'il dit : *A cause de cela, l'homme laissera son père et sa mère, et s'attachera à sa femme*, comme il est marqué dans la *Genèse*, ch. II (v. 24) ; ce que l'Apôtre, dans son épître *aux Éphésiens*, ch. V (v. 32), dit être un grand sacrement dans le Christ et son Église : or il n'est pas croyable que le premier homme

ait ignoré ce sacrement ». — Donc, Adam, avant son péché, eut une connaissance précise de la glorification de l'humanité dans le Christ et par le Christ, mais le Christ triomphant, non le Christ rédempteur.

« Après le péché, le mystère du Christ fut cru, non pas seulement quant à l'Incarnation, mais aussi quant à la Passion et à la Résurrection, par lesquelles le genre humain est délivré de la mort. Sans cela, en effet, la Passion du Christ n'eût pas été figurée d'avance par certains sacrifices, et avant la loi et sous la loi. De ces sacrifices, les grands » ou les premiers « de l'ancien peuple, connaissaient le sens d'une manière explicite. Quant aux petits, sous le voile de ces sacrifices, qu'ils croyaient avoir été préordonnés par Dieu en vue du Christ à venir, ils avaient, d'une certaine manière, la connaissance voilée » du mystère du Christ [cf. ce que nous avons dit des sacrifices de l'ancienne loi à la fin de la *Prima Secundæ*, q. 102]. « Et selon qu'il a été dit plus haut (q. 1, art. 7) », soit pour les grands, soit pour les petits, « ce qui a trait aux mystères du Christ a été connu d'autant plus distinctement qu'on s'est trouvé plus rapproché des temps du Christ ». — Voilà pour l'ancien peuple.

« Après le temps de la grâce révélée », c'est-à-dire de l'apparition du Christ dans la chair et de la publication de l'Évangile, « tant les grands que les petits sont tenus d'avoir la foi explicite des mystères du Christ ; surtout quant aux choses qui sont communément solennisées dans l'Église et qui sont publiquement proposées à tous, comme sont les articles de l'Incarnation, dont il a été parlé plus haut », et qui forment la seconde partie du symbole. — Ceci, tout le monde doit le connaître, d'une façon explicite, dans l'Église ; et il n'y a point d'ignorance qui puisse excuser là-dessus. — « Quant aux autres considérations subtiles au sujet des articles de l'Incarnation », telles, par exemple, qu'on les fait dans les milieux de l'enseignement scripturaire et théologique, ou même dans des cours plus relevés d'Instruction religieuse, « il y en aura », dans l'Église, « qui seront tenus de les croire, plus ou moins, d'une façon explicite, selon qu'il conviendra à l'état et à l'office d'un chacun ».

L'*ad primum* déclare que « *les anges n'ont point totalement ignoré le mystère du Royaume de Dieu*, selon que s'exprime saint Augustin, au livre V du *Commentaire littéral de la Genèse* (ch. XIX). Toutefois, il est certaines raisons de ce mystère qu'ils connurent d'une manière plus parfaite, lors de la révélation faite par le Christ ».

L'*ad secundum* explique de plusieurs manières le fait de saint Jean-Baptiste que citait l'objection. — « S. Jean-Baptiste n'interrogea point, au sujet de l'avènement du Christ dans la chair comme s'il l'avait ignoré, puisqu'il l'avait lui-même expressément reconnu, quand il dit : *Je l'ai vu, et je rends témoignage que celui-ci est le Fils de Dieu*, comme on le voit en saint Jean, ch. I (v. 34). Aussi bien ne dit-il pas : *Êtes-vous celui qui êtes venu?* mais : *Êtes-vous celui qui devez venir*, s'enquérant de l'avenir, non du passé. — De même, il n'y a pas lieu de croire qu'il aura ignoré que le Christ était venu pour la Passion. Lui-même, en effet, avait dit : *Voici l'agneau de Dieu, celui qui enlève le péché du monde* (*Ibid.*, v. 29), annonçant d'avance son immolation future; alors d'ailleurs que les autres prophètes l'avaient annoncé avant lui, comme on le voit surtout dans Isaïe, chapitre LIII. — Et donc on peut dire, comme le fait saint Grégoire (homélie XXVI sur l'Évangile), qu'il posa sa question, ignorant si le Christ devait descendre aux enfers, en sa propre Personne. Car il savait que la vertu de sa Passion devait s'étendre jusqu'à ceux qui étaient détenus dans les limbes, selon cette parole de Zacharie, ch. IX (v. 11) : *Tu as aussi racheté dans le sang de ton testament les enchaînés qui étaient dans le lac où il n'y a point d'eau.* Et, d'autre part, Jean-Baptiste n'était point tenu de croire d'une façon explicite, que le Christ devait y descendre par Lui-même, avant que cela fût accompli. — On peut dire aussi, avec saint Ambroise, *sur saint Luc* (ch. VII, v. 29), qu'il ne posa point sa question, mû par le doute ou l'ignorance, mais par la pitié. — Ou encore, avec saint Jean Chrysostome (homélie XXXVI), que Jean-Baptiste ne posa point sa question comme si lui-même eût ignoré ce qu'il en était, mais pour faire éclairer par le Christ Lui-même ses disciples. Aussi bien le Christ répondit-Il à l'effet d'instruire les

disciples, leur montrant ses miracles » (S. Matthieu, ch. XI, v. 4, 5).

L'*ad tertium* répond à la difficulté tirée des païens. Saint Thomas croit qu' « à beaucoup de païens la révélation du Christ fut faite; comme on le voit, dit-il, par leurs prédictions. — C'est ainsi qu'il est marqué au livre de Job » (et l'on tient, en effet, que Job n'appartenait pas au peuple de Dieu), ch. XIX (v. 25) : « *Je sais que mon Rédempteur est vivant* », du moins à lire ce texte, comme on l'a lu dans la tradition de la *Vulgate* et des Pères. — « La sybille aussi annonça plusieurs choses au sujet du Christ, selon que le dit saint Augustin (*contre Fauste* » (liv. XIII, ch. XV); et cette tradition s'est conservée dans la prose du *Dies iræ*, où l'on chante : *Teste David cum Sybilla* »; quoi qu'il en soit d'ailleurs du bien fondé de cette tradition. — Saint Thomas ajoute qu' « on trouve aussi dans les histoires des Romains (voir Théophane, *Chronog.*), qu'au temps de Constantin Auguste et d'Irénée sa mère on découvrit un certain tombeau où gisait un homme ayant sur sa poitrine une lame d'or où il était écrit : *Le Christ naîtra d'une Vierge et je crois en Lui. O soleil, tu me verras de nouveau aux temps de Constantin et d'Irène* ». — Ce dernier fait est peu de nature à passer aujourd'hui pour authentique, pas plus d'ailleurs que celui de la sybille, quant à ses prédictions christologiques. — Toutefois, on ne saurait nier qu'il n'ait pu y avoir des manifestations surnaturelles faites par Dieu aux païens, soit directement, soit par l'entremise des Juifs, et qui leur aient fait entrevoir les merveilles des temps messianiques. La fameuse églogue de Virgile n'est-elle pas le témoignage d'un certain état d'esprit existant dans le monde païen lui-même avant la venue du Christ et pressentant cette venue. On connaît aussi la tradition relative à la célèbre inscription de Chartres : *Virgini parituræ : à la Vierge qui doit enfanter!* — Quoi qu'il en puisse être du fait de ces révélations, saint Thomas ajoute : « Si toutefois il en est qui aient été sauvés sans qu'ils aient reçu de révélation, il ne s'ensuit pas qu'ils aient été sauvés sans la foi du médiateur. C'est qu'en effet, bien qu'ils n'aient pas eu la foi explicite, ils ont eu cependant la foi impli-

cite » aux mystères du Christ, « dans la divine Providence, croyant que Dieu était le libérateur des hommes selon les modes qu'Il pouvait lui plaire de choisir et selon qu'Il l'aurait révélé Lui-même à ceux qui connaissaient la Vérité, conformément à ce mot de Job, ch. XXXV (v. 11) : *Lui qui nous instruit autrement que les bêtes des champs* ».

Sur ce dernier point de doctrine, touché ici dans l'*ad tertium* que nous venons de lire, il est une réponse fameuse de saint Thomas, dans les *Questions disputées, de la Vérité*, q. 13, art 1, *ad 1um*. — L'objection disait qu'il se pourrait rencontrer un homme vivant dans les bois ou parmi les loups et qui n'aurait jamais pu entendre parler des mystères de la foi; d'où il suit que si la connaissance explicite de ces mystères était nécessaire au salut, un tel homme serait dans l'impossibilité de se sauver. — Saint Thomas répond : « Il n'y a pas à s'inquiéter d'une telle conséquence. Car il appartient à la divine Providence de pourvoir à chaque homme, pour ce qui est des choses nécessaires au salut, étant donné seulement que l'homme n'y mette point d'obstacle. Et donc si un tel homme se trouvait dans l'hypothèse faite par l'objection et que cet homme suivît les prescriptions de la raison naturelle dans la recherche du bien et dans la fuite du mal, on doit tenir comme très certain que Dieu ou bien lui révélerait par une inspiration intérieure ce qu'il est nécessaire de croire, ou bien lui enverrait un prédicateur de la foi, comme Il envoya saint Pierre au centurion Corneille » (dans les *Actes*, ch. X). — Nous ne saurions trop retenir cette déclaration si expresse de saint Thomas. Elle suffit à elle seule pour justifier la divine Providence contre toutes les objections de notre ignorance au sujet du salut des païens soit avant la venue du Christ soit même de nos jours et après la promulgation de l'Évangile. Dieu ne demande jamais à l'homme plus que l'homme ne peut donner. Il ne demandera donc à aucun homme l'acte de foi explicite que cet homme serait dans l'impossibilité de faire. Et donc pour ce qui est de l'homme qui n'aurait jamais pu entendre parler des vérités d'ordre surnaturel, dont la connaissance est nécessaire au salut, comme le mystère du Christ et le mystère de la Trinité, qui va être examiné

à l'article suivant, nous dirons que Dieu Lui-même, sinon par une intervention extérieure plus ou moins miraculeuse, au moins par l'action intérieure de son divin Esprit, donnera à cet homme tout ce qu'il faut de cette connaissance pour qu'il soit, en effet, sauvé, si seulement il ne met point d'obstacle à l'action de la grâce. Dans la *1ª-2ªᵉ*, q. 89, art. 6, nous avions déjà appliqué cette doctrine à la question de l'homme laissé à lui-même et qui s'éveillerait à la vie morale faisant son premier acte de raison. Ce que vient de nous dire ici saint Thomas nous permet de l'appliquer aussi à l'adulte qui n'aurait peut-être pas répondu au premier appel de la grâce, mais qui cependant vivant ensuite dans une réelle honnêteté naturelle, en viendrait à chercher Dieu selon les exigences de la droite raison et sous une nouvelle action de la grâce, toujours présente à l'homme tant qu'il vit sur cette terre.

La question que nous venons de résoudre au sujet de la connaissance explicite du mystère du Christ se pose de nouveau au sujet du mystère de la Trinité. — Saint Thomas l'examine à l'article qui suit.

Article VIII.

Si croire explicitement la Trinité est de nécessité de salut?

Trois objections veulent prouver que « croire explicitement la Trinité n'est point de nécessité de salut ». — La première est formée du texte de « l'Apôtre, dans son épître *aux Hébreux*, ch. XI (v. 6) », où il est dit : *Celui qui vient vers Dieu doit croire que Dieu est et qu'Il récompense ceux qui le cherchent*. Or, ceci peut être cru sans la foi à la Trinité. Donc », à tout le moins avant le Christ, « il n'était point requis d'avoir la foi explicite à la Trinité ». — La seconde objection cite la parole de « Notre-Seigneur », qui, « dit, en saint Jean, ch. XVII (v. 6) : *Père, j'ai manifesté votre nom aux hommes*. Et expliquant ce texte, saint Augustin dit : *Non pas le nom qui vous fait appeler Dieu, mais celui par lequel vous vous appelez mon Père* (traité CXI, sur

S. Jean). Saint Augustin ajoute encore : *Sur ce que Dieu a fait ce monde, Il est connu dans toutes les nations : sur ce qu'Il ne doit pas être honoré conjointement aux faux dieux, Il était connu Dieu dans la Judée ; sur ce qu'Il est le Père du Christ par qui Il enlève le péché du monde, ce nom, qui est le sien, caché d'abord, est maintenant manifesté au monde.* Donc, avant l'avènement du Christ, il n'était point connu qu'il y eût la paternité et la filiation en Dieu. Et, par suite, la Trinité n'était point crue d'une façon explicite ». — La troisième objection fait observer que « nous sommes tenus de croire explicitement en Dieu ce qui est l'objet de la béatitude. Or, l'objet de la béatitude est la Bonté souveraine qui peut être entendue au sujet de Dieu, même sans la distinction des Personnes. Donc il n'était point nécessaire de croire explicitement la Trinité ».

L'argument *sed contra* déclare que « dans l'Ancien Testament, la Trinité des Personnes se trouve exprimée de multiples manières. Et c'est ainsi que même dès le début, au commencement de la *Genèse* (ch. I, v. 26), il est dit, pour marquer la Trinité : *Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance.* Donc il fut nécessaire, dès le principe, de croire la Trinité, pour être sauvé ».

Au corps de l'article, saint Thomas, appuyant la solution du présent article sur celle de l'article précédent, répond que « le mystère du Christ ne peut pas être cru d'une façon explicite sans la foi de la Trinité. Dans le mystère du Christ, en effet, se trouve contenu que le Fils de Dieu a pris notre chair, qu'Il a renouvelé le monde par la grâce de l'Esprit-Saint, que Lui-même a été conçu du Saint-Esprit. Il suit de là que comme le mystère du Christ, avant le Christ, fut cru explicitement par les grands, et implicitement ou dans l'ombre des figures par les petits, ainsi en fut-il du mystère de la Trinité. Et voilà pourquoi aussi, après le temps de la grâce divulguée », où par le ministère de l'Église l'Évangile est prêché partout, « il y a obligation pour tous de croire explicitement le mystère de la Trinité. Aussi bien tous ceux qui renaissent dans le Christ en reçoivent le don par l'invocation de la Trinité ; selon cette parole que nous lisons en saint Matthieu, dernier chapitre

(v. 19) : *Allez, enseignez toutes les nations et baptisez-les au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit* ».

L'*ad primum* dit que « croire de Dieu ces deux choses explicitement », savoir qu'Il est et qu'Il se donne à ceux qui le cherchent, « a été nécessaire de tout temps et pour tous. Mais cela ne suffit point pour tous les temps et pour tous ». — Il ne peut y avoir aucune excuse ni aucune dispense sur le fait de reconnaître Dieu, au moins sous sa raison d'Être souverain, et de mettre en Lui sa confiance, ce qui implique, du reste, tous les mystères qu'il devait plaire à sa majesté de révéler et d'imposer un jour, jusque dans leur détail essentiel. Aussi bien cette foi a-t-elle été requise sans exception aucune pour tous les adultes dans tous les temps; et à certaines époques, elle a pu suffire au salut, notamment en raison de l'action intérieure de l'Esprit-Saint. Mais quand une fois Dieu a eu révélé au monde la pleine lumière de ses mystères, quiconque a vécu sous le rayonnement de cette lumière est tenu d'y adhérer selon la connaissance explicite de ses deux mystères essentiels; savoir : le mystère du Christ; et le mystère de la Trinité.

L'*ad secundum* dit qu' « avant la venue du Christ, la foi à la Trinité se trouvait, cachée, dans la foi des grands »; et elle existait donc, même alors, d'une certaine manière : ouverte, pour quelques-uns; cachée ou implicite, pour les autres. « Mais le Christ l'a manifestée au monde par ses Apôtres »; et, depuis lors, elle est accessible à tous, à découvert : aussi bien, tous sont tenus d'y adhérer d'une façon explicite.

L'*ad tertium* accorde que « la Bonté souveraine de Dieu, selon que dans la vie présente nous l'entendons par ses effets, peut s'entendre sans la Trinité des Personnes. Mais selon que Dieu est entendu en Lui-même, comme Il est vu par les bienheureux, Il ne peut point s'entendre sans la Trinité des Personnes [Cf. ce que nous avons dit là-dessus, dans le traité de la Trinité, t. II, p. 177 et suiv.]. — Il y aussi que la mission des Personnes divines nous conduit à la béatitude », puisque ce sont les mystères accomplis dans la Personne du Fils revêtu de notre chair qui nous ont mérité la grâce de l'Esprit-Saint, par laquelle nous acquérons le droit d'être admis dans le ciel.

Il y a donc deux mystères essentiels qu'il a toujours été nécessaire de croire d'une certaine manière, à tout le moins d'une manière implicite, pour avoir part au salut, depuis le péché. Après la venue du Christ et la promulgation de son Évangile, tous les hommes sont tenus de les croire, même d'une façon explicite, selon que l'Église catholique les leur enseigne; et nous savons que cet enseignement se résume, en ce qui est de son obligation universelle, dans les articles du symbole. — Nous ferons observer ici que la méthode par excellence pour enseigner, à tous, les mystères essentiels de notre foi, sous une forme aussi complète qu'accessible et vivante, c'est la mise en usage des quinze mystères du Rosaire. C'est aussi pour cela que l'Église, dans la personne des Pontifes romains, en a recommandé la pratique avec tant d'insistance.

Il ne nous reste plus qu'à examiner la dignité ou l'excellence de l'acte de foi : d'abord, si cet acte est méritoire; ensuite, si son mérite est diminué par l'intervention de la raison.

Le premier point va faire l'objet de l'article qui suit.

Article IX.

Si croire est méritoire?

Trois objections veulent prouver que « croire n'est pas méritoire ». — La première en appelle à ce que « le principe du mérite est la charité, ainsi qu'il a été dit plus haut (*1ª-2ᵃᵉ*, q. 114, art. 4). Or, la foi est le préambule à la charité, de même que la nature aussi. Et, par suite, de même que l'acte de la nature n'est point méritoire, car nous ne méritons point par ce qui est purement naturel en nous, de même aussi l'acte de la foi ne le sera pas ». — La seconde objection dit que « croire occupe le milieu entre opiner et savoir ou considérer ce que l'on sait. Or, la considération de la science n'est point méritoire, ni non plus l'opinion. Donc le fait de croire ne le sera pas non plus ». — La troisième objection, d'une impor-

tance exceptionnelle, est ainsi conçue : « Celui qui donne son assentiment à une chose dans son acte de foi, ou bien a une cause qui l'amène d'une manière décisive à croire, ou non. S'il a ce motif décisif qui l'amène à croire, il ne semble pas qu'il y ait là pour lui quelque mérite; car ce n'est déjà plus une chose libre pour lui de croire ou de ne pas croire » : il est nécessité à le faire par le motif évident qui s'impose à lui. « Que s'il n'a pas de motif suffisant » ou décisif et qui s'impose, lui faisant une nécessité « de croire, ce sera un acte de légèreté s'il croit; selon cette parole de l'*Ecclésiastique*, ch. XIX (v. 4) : *Celui qui croit tout de suite fait preuve de légèreté dans son cœur;* d'où il suit que ce n'est plus méritoire. Donc, en aucune manière, croire ne peut être méritoire ».

L'argument *sed contra* oppose qu' « il est dit, dans l'Épître *aux Hébreux*, ch. XI (v. 33), que les saints *par la foi ont conquis les promesses;* ce qui n'eût pas été, s'ils n'avaient mérité en croyant. Donc l'acte même de croire est chose méritoire ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par rappeler la vraie notion du mérite. « Selon qu'il a été dit plus haut (*1ª-2ªe*, q. 114, art. 3, 4), nos actes sont méritoires en tant qu'ils procèdent du libre arbitre sous la motion de Dieu par la grâce. Il suit de là que tout acte humain qui est soumis au libre arbitre, s'il se réfère à Dieu, peut être méritoire. Or, l'acte de croire est un acte de l'intelligence qui donne son assentiment à la vérité divine, en vertu du commandement de la volonté, sous la motion de Dieu par la grâce. Il est donc soumis au libre arbitre et dit un ordre vers Dieu. Par conséquent, l'acte de foi peut être méritoire. » — Il est manifeste que l'acte de foi, tel que saint Thomas vient de le préciser, suppose, dans l'âme, l'habitus surnaturel de la foi dont nous aurons à parler bientôt et même l'habitus de la charité qui donne à celui de la foi sa raison de vertu parfaite.

L'*ad primum* dit que « la nature se compare à la charité, qui est le principe du mérite, comme la matière à la forme. Quant à la foi, elle se compare à la charité comme la disposition qui précède la forme dernière. Or, il est manifeste que le sujet ou la matière ne peut point agir en vertu de la forme, ni non plus la dis-

position qui précède, avant que la forme ne soit présente. Mais après que la forme est venue, tant le sujet que la disposition qui précède agissent en vertu de la forme, principe premier de l'action : c'est ainsi que la chaleur du feu », forme accidentelle qui a précédé la venue de la forme substantielle et qui en découle ensuite à titre de propriété, « agit en vertu de la forme substantielle » une fois présente. « De même donc, ni la nature, ni la foi ne peuvent sans la charité produire d'acte méritoire; mais, quand la charité survient, l'acte de foi devient méritoire par la charité, comme aussi l'acte de la nature et l'acte naturel du libre arbitre ».

L'*ad secundum* fait observer que « dans la science, deux choses peuvent être considérées, savoir : l'assentiment lui-même donné par celui qui sait à la chose sue; et la considération de la chose sue. L'assentiment de la science n'est point soumis au libre arbitre; car celui qui sait est forcé à assentir par l'efficacité de la démonstration. Et voilà pourquoi l'assentiment de la science n'est point chose méritoire. Mais la considération actuelle de la chose sue est soumise au libre arbitre; car il est au pouvoir de l'homme de considérer ou de ne pas considérer ». S'il regarde, il peut bien être forcé de voir; mais il n'est point forcé de regarder : il peut regarder ou ne pas regarder comme il lui plaît. « Et de là vient que la considération de la science peut être méritoire, si on la réfère à la fin de la charité, c'est-à-dire à l'honneur de Dieu où à l'utilité du prochain. — Dans la foi, les deux choses demeurent soumises au libre arbitre » : car l'assentiment lui-même de l'intelligence n'est point forcé par son objet : bien plus, il peut arriver que l'intelligence ne trouve dans son objet aucune raison intrinsèque d'assentiment et qu'elle y trouve au contraire des apparences de raison, pour elle insurmontables, qui la détournent d'assentir. Il est vrai que cet assentiment de l'intelligence dans la foi est commandé par la volonté, qui, elle, peut être nécessitée à mouvoir l'intelligence, en raison des motifs de croire que lui présente l'intelligence, dans l'assentiment de science qui précède l'acte de foi. Mais, dans ce cas, et tant qu'on ne considère l'assentiment de foi que sous ce jour, on n'a point l'acte de foi dont nous par-

lons et que nous disons être méritoire, comme saint Thomas va nous l'expliquer à l'*ad tertium*. Dans l'acte de foi proprement surnaturel, l'assentiment demeure toujours libre. « Et voilà pourquoi l'acte de foi peut être méritoire quant aux deux choses »; c'est-à-dire quant à l'assentiment lui-même et quant à la considération actuelle. — « Pour l'opinion » dont parlait aussi l'objection, « elle n'a point d'assentiment ferme; elle est, en effet, d'après Aristote, au premier livre des *Seconds analytiques* (ch. XXXIII, n. 2; de S. Th., leç. XLIV), quelque chose de débile et de faible. D'où il suit qu'elle ne semble point procéder d'une volonté parfaite. Aussi bien, du côté de l'assentiment, elle ne paraît pas beaucoup avoir raison de mérite. Toutefois, du côté de la considération actuelle, elle peut être méritoire ».

L'*ad tertium* va compléter toute cette doctrine si haute et si délicate de l'acte de foi, dans ses rapports avec le libre arbitre. — « Celui qui croit, déclare saint Thomas, a un motif suffisant qui l'amène à croire. Il y est amené, en effet, par l'autorité de l'enseignement divin confirmé par les miracles, et, ce qui est plus, par l'instinct » ou le mouvement « intérieur de Dieu qui l'invite. Si donc il croit, son acte n'est point téméraire » ou sans raison qui l'explique : il est tout ce qu'il y a de plus justifié au monde. — « Toutefois », ajoute saint Thomas, « celui qui croit n'a pas un motif suffisant qui l'amène à savoir. Et voilà pourquoi la raison de mérite n'est pas enlevée ». — Il s'agit, manifestement, du mérite dans l'assentiment qui constitue essentiellement l'acte de foi. Cet assentiment, nous l'avons dit, n'est jamais rendu nécessaire par son objet propre. Il demeure donc toujours que, s'il est, c'est en raison d'*une intervention de la volonté*. Et, par suite, nous aurons nécessairement un assentiment libre, si l'intervention de la volonté, pour motivée qu'elle soit, n'est cependant pas nécessaire. Or, nous l'avons déjà indiqué à propos de l'article premier de la question actuelle, ce qui agit sur la volonté, c'est la raison de bien. Et précisément, il est une double raison de bien qui peut influer sur la volonté et la mouvoir à agir sur l'intelligence pour que celle-ci donne son assentiment : l'une, d'ordre naturel; l'autre, d'ordre surna-

turel. La raison de bien d'ordre naturel se ramène à l'évidence des motifs de crédibilité, constitués dans leur fond essentiel par l'autorité de l'enseignement que confirment les miracles, ainsi que saint Thomas vient de nous le préciser. Cette raison de bien est de nature à contraindre la volonté : car elle prend l'être intelligent par ce qui est le bien foncier de sa nature : se rendre à l'évidence même extrinsèque, quelque difficulté intrinsèque qui demeure, pour l'intelligence elle-même, dans l'objet que revêt cette évidence extrinsèque. Et c'est en ce sens que nous dirons bientôt (q. 5, art. 2) que les démons sont *forcés de croire* par l'évidence des signes. La raison de bien d'ordre surnaturel est tout autre. Elle se tire de Dieu Lui-même selon qu'Il est à lui-même son propre bien et qu'Il se propose à notre volonté pour être son bien à elle. Manifestement, ici, notre volonté ne se porte pas à cette raison de bien par elle-même. Elle ne s'y porte, comme nous l'a dit saint Thomas, au corps de l'article, que sous un mouvement de la grâce de l'Esprit-Saint, ou, comme il nous l'a dit ici, sous une invitation de Dieu l'appelant intérieurement par l'instinct ou l'inspiration de sa grâce. Cette inspiration ou ce mouvement de la grâce ne peut pas, sur cette terre et tant que Dieu ne se montre pas à nous dans la claire vue de son essence, avoir sur notre volonté une action nécessitante. Notre volonté peut être souverainement sollicitée par cette raison de bien d'ordre surnaturel; et si elle y cède, elle accomplira l'acte le plus justifié qui puisse être. Mais il demeure toujours qu'elle n'est point nécessitée. Elle n'a pas la claire vue du bien infini qui la meut, par mode de motif attirant. Elle peut résister à son attrait. Et voilà pourquoi si elle se rend et si elle meut l'intelligence à assentir, dans l'ordre de l'assentiment surnaturel ainsi compris, cet assentiment, qui constitue essentiellement l'acte de foi, demeure un assentiment libre. — C'est cet assentiment qui n'est jamais dans le démon ou dans les hommes méchants, quelque assentiment qu'ils puissent donner en vertu des motifs naturels tirés de l'évidence de crédibilité. — Nous dirons donc, résumant d'un mot la doctrine de saint Thomas que nous venons d'exposer, que la raison qui fait

que l'acte de foi *peut* être libre, c'est que jamais il ne peut y avoir dans cet acte un assentiment dû à l'évidence intrinsèque, ou un assentiment de science, comme nous le disait saint Thomas à la fin de l'*ad tertium* que nous commentons. Mais cette raison ne suffit pas pour que l'acte de foi *soit* libre : car, nous le dirons bientôt, l'acte de foi du démon est *nécessaire;* et cependant la raison d'inévidence intrinsèque demeure pour lui comme pour nous. Ce qui fait que l'acte de foi *est* libre, c'est, essentiellement, la raison de bien surnaturel qui meut la volonté à faire assentir l'intelligence : cette raison, en effet, ne peut jamais, sur cette terre, nécessiter la volonté.

Et voilà pourquoi le concile du Vatican, après avoir parlé des « arguments externes joints par Dieu aux secours internes de l'Esprit-Saint », lesquels arguments externes, constitués par « des faits divins, et avant tout par les miracles et les prophéties, qui montrent si nettement la toute-puissance de Dieu et sa science infinie », sont « *des signes très certains de la révélation divine*, adaptés à l'intelligence de tous », ajoute que si en raison même de cela, « l'assentiment même de la foi n'est nullement un mouvement aveugle de l'esprit », cependant « personne ne peut consentir à la prédication évangélique, et croire comme il convient à l'effet d'obtenir le salut, sans l'illumination et l'inspiration de l'Esprit-Saint, qui donne à tous la suavité dans le fait de consentir et de croire à la vérité. Aussi bien, la foi elle-même en soi, bien que son acte ne soit pas informé par la charité, est un don de Dieu, et son acte est une œuvre qui se réfère au salut, alors que l'homme rend à Dieu une libre obéissance, consentant et coopérant à sa grâce à laquelle il pourrait résister » (session III, ch. III *de la Foi*). Et le canon qui correspond à ce chapitre est ainsi formulé : « Si quelqu'un dit que l'assentiment de la foi chrétienne n'est point libre mais est produit nécessairement par les arguments de la raison humaine, qu'il soit anathème (canon 5). »

On aura remarqué combien cette doctrine solennelle du concile est en harmonie avec l'exposé que nous avons fait de la doctrine de saint Thomas et comment c'est dans le caractère surnaturel du mouvement de la volonté dans l'acte de foi

qu'elle va, elle aussi, chercher la raison de la liberté essentielle à cet acte.

L'acte surnaturel de la foi est donc ou peut être un acte méritoire, pourvu qu'il soit fait en vertu de la grâce et de la charité existant dans l'âme. — Mais ce mérite ne peut-il point courir le risque d'être diminué quand l'acte de foi est entouré d'un certain effort de la raison portant sur cela même qui est objet de foi. C'est ce que nous devons maintenant examiner. Et tel est l'objet de l'article qui suit, le dernier de la grande question présente.

Article X.

Si la raison apportée au sujet des choses de la foi diminue le mérite de la foi?

Il s'agit ici, nous venons de l'insinuer, non pas des raisons de croire, qui précèdent l'acte de foi et constituent les motifs de crédibilité, mais des raisons qui portent sur l'objet même de l'acte de foi. Les premières ont pour objet le fait de la révélation ou l'autorité de Dieu; les secondes, ce qui est contenu dans la révélation elle-même ou les vérités que Dieu affirme. C'est au sujet de ces dernières que nous nous demandons si elles diminuent le mérite de l'acte de foi. Et la question a pour nous un intérêt extrême, puisque nous ne faisons pas autre chose, dans toute l'étude de la *Somme théologique*, qu'appliquer notre esprit à ces sortes de raisons.

Trois objections veulent prouver que « la raison apportée au sujet des choses de la foi diminue le mérite de la foi ». — La première en appelle à « saint Grégoire », qui « dit, dans l'une de ses homélies (hom. XXVI, *sur l'Évangile*), que *la foi n'a point de mérite dès que la raison humaine lui fournit des preuves*. Si donc la raison humaine qui prouve pleinement les choses de la foi exclut totalement le mérite de la foi, il semble que toute raison, quelle qu'elle soit, qui sera donnée au sujet des choses de la foi, diminuera le mérite de cette foi ». — La

seconde objection fait observer que « tout ce qui diminue la raison de vertu diminue la raison de mérite; parce que *la félicité est la récompense de la vertu*, comme Aristote lui-même le dit au premier livre de l'*Éthique*, ch. IX, n. 3; de S. Th., leç. 14). Or, la raison humaine semble diminuer la raison de vertu dans la foi; car il est de la raison de la foi qu'elle porte sur ce qu'on ne voit pas, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 1, art. 4, 5); et plus on apporte de raisons au sujet d'une chose, moins cette chose a raison de non vue. Donc la raison humaine apportée au sujet des choses de la foi diminue le mérite de la foi ». — La troisième objection rappelle que « les contraires ont des causes contraires. Or, ce qui est fait en sens contraire de la foi augmente le mérite de la foi : qu'il s'agisse d'une persécution voulant contraindre à laisser les choses de la foi; ou qu'il s'agisse d'une raison qui nous pousse dans le même sens. Donc la raison qui aide la foi diminue le mérite de la foi ».

L'argument *sed contra* est le beau texte de « saint Pierre, dans sa première épître, ch. III (v. 15) », où il est « dit : *Soyez toujours prêts à donner satisfaction à quiconque vous demandera raison de la foi qui est en vous et de l'espérance*. Or, l'apôtre » saint Pierre « ne nous inviterait pas à cela si le mérite de la foi devait en être diminué. Donc la raison ne diminue pas le mérite de la foi ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle d'abord, en la précisant encore, la conclusion de l'article précédent. Ainsi qu'il a été dit, l'acte de foi peut être méritoire selon qu'il est soumis à la volonté non pas seulement quant à l'usage, mais même quant à l'assentiment. Or, la raison humaine apportée au sujet des choses de la foi peut se référer à la volonté d'une double manière. — D'abord, comme la précédant : tel serait le cas de celui qui n'aurait point la volonté de croire ou qui n'aurait à cela qu'une volonté lente, si l'on n'apportait une raison » tendant à montrer la vérité intrinsèque de la proposition à croire. « Dans ce cas, la raison humaine apportée diminue le mérite de la foi; de même qu'il a été dit aussi plus haut (I^a-2^{ae}, q. 24, art. 3, *ad* 1um; q. 77, art. 6, *ad* 2um), que

la passion qui précède l'acte d'élection dans les vertus morales diminue la louange de l'acte vertueux. De même, en effet, que l'homme doit accomplir les actes des vertus morales sur le jugement de la raison et non sous le coup de la passion ; pareillement, l'homme doit croire les choses de la foi, non pour une raison humaine, mais en raison de l'autorité divine » : c'est l'autorité divine sous son caractère de vérité première, bonne par elle-même et se donnant comme récompense qui doit mouvoir la volonté à commander l'assentiment de l'intelligence, non les convenances de la raison humaine ou le seul bien naturel de cette raison.

« D'une autre manière, la raison humaine peut se référer à la volonté de celui qui croit, comme venant après elle. Lorsque, en effet, l'homme a sa volonté prompte à croire », bien disposée par rapport à l'autorité de Dieu qui parle et à tout ce qu'Il daigne nous dire, « il aime la vérité qu'il croit », même sans la comprendre et du seul fait qu'elle vient de Dieu en vue de nous le faire atteindre en Lui-même un jour dans la pleine clarté du bonheur du ciel, et mû par cet amour, « il cherche tout ce qui peut lui faire entrevoir cette vérité, l'embrassant aussitôt dès qu'il le rencontre. De cette sorte, la raison humaine n'exclut pas le mérite de la foi ; elle est, au contraire, le signe d'un plus grand mérite ; de même aussi que la passion qui suit, dans les vertus morales, est le signe d'une volonté plus prompte » et plus ardente, « selon qu'il a été dit plus haut » (*1a-2ae*, q. 24, art. 3, *ad 1um*). — Saint Thomas fait remarquer, en finissant, que ce caractère de bonté spéciale dans l'intervention de la raison quand elle se produit par un motif d'amour et de soif ardente à l'endroit de la vérité révélée, « est signifié en saint Jean, ch. IV (v. 42), où les Samaritains dirent à la femme, qui figurait la raison humaine : *Maintenant, ce n'est plus à cause de ce que tu nous a dit que nous croyons* ».

Ainsi donc, par l'amour surnaturel de Dieu auteur et consommateur de la foi, appliquer son esprit à méditer les vérités révélées, pour essayer d'en entrevoir l'infinie richesse et la beauté souveraine, afin de les mieux aimer encore et d'en

vivre chaque jour d'une manière plus parfaite, en attendant le bonheur du ciel qui consistera dans leur pleine vision, bien loin de diminuer le mérite de la foi, c'est, au contraire, en affirmer l'excellence et y ajouter encore.

L'*ad primum* explique le mot de saint Grégoire, en disant qu' « il faut entendre ce texte, du cas où l'homme n'a la volonté de croire que si on lui apporte la raison » intrinsèque « de l'objet proposé. Mais lorsque l'homme a la volonté de croire les choses qui sont de foi sur la seule autorité divine, quand bien même il ait une raison démonstrative au sujet de tel ou tel point, comme, par exemple, que Dieu est, dans ce cas le mérite de la foi n'est ni enlevé ni diminué ». Cf. ce que nous avions déjà dit là-dessus, au sujet de la question I, art. 5.

L'*ad secundum* déclare que « les raisons qui sont apportées au sujet des choses qu'on ne tient que par la foi ne sont point des démonstrations qui puissent amener l'intelligence humaine à la vision intellectuelle. Aussi bien ces choses-là ne cessent point d'être non vues. On ne fait simplement qu'écarter les obstacles à la foi, en montrant que les choses proposées par la foi ne sont point impossibles », quand on apporte des raisons capables de convaincre. Et s'il s'agit des raisons positives s'appliquant à faire entrevoir en elles-mêmes les vérités de la foi, ce ne sont jamais que des raisons de convenance, qui n'ont de vertu qu'en présupposant l'affirmation divine. — « Quant aux raisons démonstratives apportées au sujet des vérités contenues dans la foi, mais par mode de préambule aux articles » proprement de foi, « si elles sont de nature, en effet, à diminuer » et même à enlever « la raison de foi, parce qu'elles font voir ce qui est proposé, elles ne diminuent pas pour cela la raison de la charité qui rend la volonté prompte à les croire même si elles n'étaient point vues. Aussi bien la raison de mérite », qui précisément se tire du côté de la charité existant dans la volonté, « n'est diminuée en rien ».

L'*ad tertium* répond que « les choses qui répugnent à la foi, soit pour l'homme qui s'applique à considérer l'objet de la foi, soit du côté de la persécution extérieure, augmentent le mérite

de la foi, pour autant qu'elles montrent que la volonté est mieux disposée et plus ferme dans la foi », alors qu'elle ne se laisse point ébranler par ces choses-là. « Et voilà pourquoi les martyrs eurent une foi d'un mérite plus grand, demeurant fidèles malgré les persécutions; et, de même, les sages ont un plus grand mérite dans leur foi en demeurant fidèles, malgré les raisons des philosophes et des hérétiques qui s'appliquent à battre la foi en brèche. — Les choses, au contraire, qui conviennent à la foi » et en font voir ou entrevoir la vérité, « ne diminuent point toujours la promptitude de la volonté à croire. Et, par suite, elles ne diminuent point toujours le mérite de la foi ». — Elles ne seraient de nature à le diminuer, sinon même à l'enlever tout à fait, que si elles supposaient une volonté moins bien disposée ou nullement disposée à croire sur la seule autorité de la vérité divine aimée pour elle-même et surnaturellement.

L'acte intérieur de foi n'est pas autre qu'une adhésion ferme de l'intelligence à une vérité qui ne saurait par elle-même amener cette adhésion, et qui, au contraire, a pour essence de laisser toujours l'intelligence inquiète à son sujet, malgré l'absolue fermeté de son adhésion; car cette adhésion n'est le fait de l'intelligence que sous la motion impérative de la volonté. Il faut que cet acte de foi se fasse, et qu'il se fasse par un motif d'ordre surnaturel du côté de la volonté, sans quoi l'homme, quand il s'agit d'un adulte conscient, est dans l'absolue impossibilité de se sauver. Toutefois, le rayon de compréhension ou d'extension de cet acte, du côté de l'adhésion explicite de l'intelligence, n'aura pas été le même pour tous. Il aura pu varier avec les diverses étapes du genre humain, selon que les hommes vivaient avant ou après le Christ. Depuis la venue du Christ, l'adhésion explicite de l'intelligence doit porter sur les articles de foi tels que les formule le symbole, pour tous ceux qui vivent dans le rayonnement de l'Église catholique; et ce sont, à des degrés divers, tous les hommes vivant sur la surface du globe. L'acte de foi, quand il est fait dans les conditions normales de l'ordre surnaturel, impliquant

la présence de la grâce et de la charité dans l'âme, est un acte méritoire en vue de la vie éternelle; et son mérite n'est jamais diminué, il est bien plutôt accru, quelques raisons que l'esprit de l'homme apporte à l'appui ou pour l'illustration des vérités qu'il croit, pourvu seulement que le motif de charité à l'endroit de la vérité divine, qui agit sur la volonté pour commander l'adhésion de l'intelligence, loin d'être atteint par ces raisons, en soit au contraire le principe et le stimulant surnaturel.

Après l'étude de l'acte intérieur de la foi, vient maintenant celle de l'acte extérieur, qui n'est pas autre, nous l'allons voir, que l'acte de confesser la foi. Cette étude va faire l'objet de la question suivante.

QUESTION III

DE L'ACTE EXTÉRIEUR DE LA FOI

Cette question comprend deux articles :

1° Si la confession est l'acte de la foi ?
2° Si la confession est nécessaire au salut.

Article Premier.

Si la confession est l'acte de la foi ?

Trois objections veulent prouver que « la confession n'est pas l'acte de la foi ». — La première dit qu' « un même acte n'appartient pas à diverses vertus. Or, la confession appartient à la pénitence, dont elle constitue l'une des parties. Donc elle n'est pas l'acte de la foi ». — La seconde objection remarque que « parfois l'homme est détourné de confesser sa foi par la crainte, ou en raison d'une certaine confusion. Aussi bien l'Apôtre, dans son épître *aux Éphésiens*, chapitre dernier (v. 19), demande qu'on prie pour lui, afin qu'il lui soit donné de faire connaître le mystère de l'Évangile, avec confiance. D'autre part, ne pas s'écarter du bien en raison de la confusion ou de la crainte, appartient à la force, qui a pour objet de maîtriser les passions d'audace et de crainte. Donc il semble que la confession n'est pas l'acte de foi, mais plutôt celui de la force ou de la constance ». — La troisième objection fait observer que « si la ferveur de la foi amène l'homme à confesser cette foi au dehors, la même ferveur l'amène aussi à produire d'autres œuvres extérieures : il est dit, en effet, dans l'Épître *aux Galates*, ch. v (v. 6), que *la foi opère par la charité*. Or, les autres œuvres extérieures ne sont point assignées comme actes de la foi. Donc, la confession ne doit pas l'être non plus ».

L'argument *sed contra* oppose que « sur cette parole de la seconde Épître *aux Thessaloniciens*, ch. I (v. 11) : *et l'œuvre de la foi dans la vertu*, la glose dit, *savoir : la confession, qui est proprement l'œuvre de la foi* ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « les actes extérieurs sont proprement les actes de cette vertu à la fin de laquelle ils se rapportent selon leurs espèces : c'est ainsi que jeûner, selon son espèce, se rapporte à la fin de la tempérance, qui est de mater la chair; et voilà pourquoi il est l'acte de l'abstinence. Or, la confession des choses de la foi est ordonnée, selon son espèce, comme à sa fin, à ce qui est de la foi; selon cette parole de la seconde Épître *aux Corinthiens*, ch. IV (v. 13) : *Ayant le même esprit de la foi, nous croyons; et c'est pour cela que nous parlons* : c'est qu'en effet la parole extérieure est ordonnée à signifier ce qui a été conçu dans le cœur. De même donc que la conception intérieure des choses qui sont de la foi est proprement l'acte de la foi; de même aussi, la confession extérieure ». — Par où nous voyons que la confession de la foi se prend pour la manifestation extérieure de la foi qui est dans le cœur.

L'*ad primum* fait observer qu' « il est une triple confession, louée dans les Écritures. — La première est la confession des choses de la foi. Et celle-là est l'acte propre de la foi, étant ordonnée à la fin de cette vertu, ainsi qu'il a été dit (au corps de l'article). — Une seconde confession est celle de l'action de grâce ou de la louange. Celle-là est l'acte du culte de latrie » ou de la vertu de religion; « car elle est ordonnée à l'honneur rendu à Dieu extérieurement, ce qui est la fin de la vertu de latrie. — La troisième confession est celle des péchés. Et celle-ci est ordonnée à effacer le péché; ce qui est la fin de la pénitence. Aussi bien elle appartient à cette vertu ». — Le mot *confesser*, en latin *confiteri*, signifie proprement *avouer* ou reconnaître d'une façon extérieure. Il y aura donc diverses sortes de *confessions*, selon la nature de la chose ainsi avouée ou confessée. Et quand cette chose-là est la foi intérieure, la confession appartient elle-même à la foi.

L'*ad secundum* nous montre excellemment les vrais rapports

de la vertu de force avec la confession de la foi. Il part de ce principe que « ce qui écarte l'obstacle n'est point une cause en soi » de l'effet obtenu et que l'obstacle empêchait, « mais seulement une cause d'à côté ou occasionnelle, comme on le voit par Aristote au huitième livre des *Physiques* (ch. IV, n. 6; de S. Th., leç. VIII). D'où il suit que la force, qui enlève l'obstacle de la confession de la foi, savoir la crainte ou le respect humain, n'est pas proprement et par soi la cause de cette confession, mais seulement sa cause occasionnelle ».

L'*ad tertium* dit que « la foi intérieure, par l'entremise de l'amour, cause tous les actes extérieurs des vertus par l'entremise des autres vertus, en les commandant, mais non en les produisant elle-même. La confession, au contraire, est produite par elle comme son acte propre et sans l'entremise d'aucune autre vertu ».

C'est dans le sens le plus précis et le plus formel ou le plus immédiat que la confession des choses de la foi est l'acte de la vertu de foi. Elle lui appartient absolument en propre. Elle est vraiment son acte, son acte extérieur, comme l'adhésion de l'intelligence est son acte intérieur. — Cet acte extérieur de la foi est-il chose nécessaire pour le salut? C'est ce que nous devons maintenant examiner; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article II.

Si la confession de la foi est nécessaire au salut?

Trois objections veulent prouver que « la confession de la foi n'est point nécessaire au salut ». — La première dit que « cela semble suffire au salut, qui fait que l'homme atteint la fin de la vertu. Or, la fin propre de la foi est la conjonction de l'esprit humain à la vérité divine; chose qui peut exister, même sans la confession extérieure. Donc la confession de la foi n'est point nécessaire au salut ». — La seconde objection fait observer « que par la confession extérieure de la foi,

l'homme manifeste sa foi aux autres. Or, ceci n'est chose nécessaire que pour ceux qui ont à instruire les autres dans la foi. Donc il semble que les petits » ou les inférieurs « ne sont pas tenus à la confession de la foi ». — La troisième objection déclare que « ce qui peut tourner au scandale et au trouble des autres n'est point nécessaire au salut. L'Apôtre dit, en effet, dans la première Épître *aux Corinthiens*, ch. x (v. 32) : *Soyez sans offenser ni les Juifs, ni les païens, ni l'Église de Dieu*. Or, par la confession de la foi, il arrive que les infidèles sont provoqués au trouble. Donc la confession de la foi n'est point nécessaire au salut ». Cette dernière objection est d'un usage assez courant de nos jours; et l'on sait qu'elle base, en de nombreuses régions, même catholiques, une réglementation du culte extérieur que n'avaient point connue les âges de foi. C'est un des plus mauvais prétextes dont se couvrent le laïcisme impie pour entraver les manifestations de la foi et le libéralisme aveugle pour céder à tous les abus de la révolution antireligieuse.

L'argument *sed contra* en appelle à « l'Apôtre », qui « dit, dans son Épître *aux Romains*, ch. x (v. 10) : *Dans le cœur, on croit pour la justice; des lèvres on fait la confession pour le salut* ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par nous avertir, au sujet de cette formule *être nécessaire au salut*, que « les choses qui sont nécessaires au salut tombent sous les préceptes de la loi divine [Cf. ce que nous avons dit plus haut, au sujet de ces préceptes, *1ª-2ªᵉ*, q. 100]. D'autre part, la confession de la foi, parce qu'elle est quelque chose d'affirmatif » ou de positif, « ne peut tomber que sous un précepte affirmatif. Il suit de là qu'elle appartient aux choses nécessaires au salut selon la manière où elle peut tomber sous un précepte affirmatif de la loi divine. Or, les préceptes affirmatifs, ainsi qu'il a été dit plus haut (*1ª-2ªᵉ*, q. 71, art. 5, *ad 3ᵐ*; q. 100, art. 10), n'obligent point à tout instant quoiqu'ils obligent toujours : ils obligent, en effet, selon le lieu et le temps et les autres circonstances voulues qui doivent limiter l'acte humain à l'effet de le rendre vertueux. Nous dirons donc que confesser la foi

n'est point à tout instant ni en tout lieu chose nécessaire au salut, mais en certains lieux et en certaines circonstances; savoir : quand l'omission de cette confession priverait Dieu de l'honneur qui lui est dû ou le prochain du secours auquel il a droit; comme, par exemple, si quelqu'un, interrogé au sujet de sa foi, gardait le silence, et que de ce silence on pût croire ou qu'il n'a pas la foi, ou que la foi n'est point vraie, ou que les autres fussent détournés de la foi parce qu'il se tait. Dans ces sortes de cas, en effet, la foi est nécessaire au salut ». — Et voilà donc la règle suprême qui doit tout commander ici : l'honneur de Dieu et le salut du prochain. Quand ce double intérêt est en cause, il y a obligation stricte de confesser sa foi. A chacun de voir, dans la pratique, et selon les cas ou les circonstances, si, en effet, l'honneur de Dieu et le salut du prochain sont en cause. A noter d'ailleurs qu'ils peuvent être en cause d'une double manière : ou en telle sorte qu'ils seraient gravement compromis; ou en telle manière qu'ils seraient moins bien servis. Dans le premier cas, l'obligation est grave et ne peut être enfreinte sans péché mortel; dans le second, c'est plutôt une question de mieux et de perfection.

L'*ad primum* appuie sur ce point de doctrine. Il déclare que « la fin de la foi, comme celle de toutes les autres vertus, doit être référée à la fin de la charité, qui est l'amour de Dieu et du prochain. Il suit de là que si l'honneur de Dieu et l'utilité du prochain le demandent, l'homme ne doit pas être content d'adhérer lui-même à la vérité divine par sa foi; il doit aussi confesser cette foi à l'extérieur ».

L'*ad secundum* répond que « dans le cas de nécessité, où la foi est en danger, tout homme » fidèle « est tenu de manifester sa foi devant les autres, soit pour l'instruction des autres fidèles ou leur confirmation dans la foi, soit aussi pour réprimer les insultes des infidèles. En dehors de ces cas, instruire les hommes au sujet de la foi n'appartient pas à tous les fidèles ». — Cette réponse de saint Thomas doit être soigneusement notée. Elle est d'une importance extrême pour régler les devoirs des fidèles dans les milieux sociaux où ils se trouvent presque par-

tout aujourd'hui. Depuis que la société a cessé, du moins pratiquement, d'être officiellement chrétienne, et en vertu des faux principes qui la régissent aujourd'hui, la licence de parler ou d'écrire contre les choses de la foi ne connaît plus de bornes. On peut dire que la foi des faibles est dans un continuel danger et que l'honneur de Dieu dans la vérité de ses affirmations est sans cesse outragé dans les conversations, dans les discours, dans les publications de toute sorte qui sont jetées à profusion à peu près partout. C'est donc aujourd'hui, pour tout vrai fidèle, un devoir sacré, qu'il peut avoir à remplir à tout instant, de venger les droits de la vérité divine et de protéger la foi des autres. Il demeure entendu qu'il devra le faire avec prudence et selon ses moyens; mais l'obligation existe rigoureuse, qui peut avoir à être remplie un peu partout et presque pour tous.

L'*ad tertium* précise encore cette grande doctrine si importante aujourd'hui. Saint Thomas déclare que « si le trouble des infidèles provient d'une confession de la foi faite ostensiblement sans utilité pour la foi elle-même ou pour les fidèles, il n'est pas bon, en pareil cas, de confesser sa foi publiquement; aussi bien le Seigneur dit, en saint Mathieu, ch. VII (v. 6) : *Ne donnez pas ce qui est saint aux chiens; ni ne jetez vos perles devant les porcs, de peur qu'ils ne les foulent à leurs pieds, et que, revenant sur leurs pas, ils ne vous déchirent.* Mais si l'on peut espérer quelque utilité pour la foi, ou que la nécessité s'impose, l'homme doit confesser sa foi, au mépris du trouble des infidèles. Aussi voyons-nous, en saint Mathieu, ch. XV (v. 14), que les disciples ayant dit au Seigneur que les Pharisiens, après l'avoir entendu, s'étaient scandalisés, le Seigneur leur répondit : *Laissez-les,* savoir qu'ils se troublent; *ce sont des aveugles, conducteurs d'aveugles* ». — Quelle règle magnifique! Et comme elle s'oppose excellemment aux faux-fuyants ou aux compromissions de tant d'esprits que l'erreur libérale abuse.

Nous avons étudié l'objet de la foi et son acte soit intérieur soit extérieur. « Il nous faut maintenant considérer la vertu elle-même de la foi. Et, à ce sujet, nous traiterons : d'abord,

de la foi elle-même (q. 4); secondement, de ceux qui ont la foi (q. 5); troisièmement, de la cause de la foi (q. 6); quatrièmement, des effets de la foi (q. 7) ».

D'abord, de la foi elle-même sous sa raison d'habitus de vertu. C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION IV

DE LA VERTU DE FOI EN ELLE-MÊME

Cette question comprend huit articles :

1° Ce qu'est la foi?
2° Dans quelle faculté de l'âme est-elle comme dans son sujet?
3° Si sa forme est la charité?
4° Si la foi formée et la foi informe sont une même foi numérique?
5° Si la foi est une vertu?
6° Si la foi est une vertu une?
7° De l'ordre de la foi aux autres vertus?
8° De la comparaison de sa certitude à la certitude des autres vertus intellectuelles?

De ces huit articles, les quatre premiers traitent de la foi sous sa raison d'habitus; les quatre autres, sous sa raison de vertu. — Sous sa raison d'habitus, il est traité de sa nature (art. 1); de son sujet (art. 2); de sa forme (art. 3); de son identité (art. 4). — D'abord, de sa nature. C'est l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si c'est là une définition convenable de la foi : *La foi est la substance des choses à espérer, l'argument des choses qui ne se voient pas?*

Cet article est propre à la *Somme théologique*. Il est un des plus importants du traité de la foi et de toute la théologie. — Il débute par cinq objections qui veulent prouver que « la définition en question, donnée par l'Apôtre dans son épître aux Hébreux, ch. XI (v. 1), quand il dit : *Or la foi est la substance des choses à espérer, l'argument des choses qui ne se voient pas* »

(dans le texte grec : ἔστιν δὲ πίστις ἐλπιζομένων ὑπόστασις πραγματων, ἔλεγχος οὐ βλεπομένων). — « n'est pas une définition de la foi qui convienne ». — La première est qu' « il n'est point de qualité qui soit substance », la qualité étant essentiellement d'ordre accidentel. « Or, la foi est une qualité, puisqu'elle est une vertu théologale, ainsi qu'il a été dit plus haut (*1ª-2ªᵉ*, q. 62, art. 3) », et que toute vertu appartient au genre qualité. « Donc la foi n'est pas une substance ». — La seconde objection dit que « pour les diverses vertus, il est des objets divers. Or, les choses à espérer sont l'objet de l'espérance. Donc elles ne doivent pas être placées dans la définition de la foi comme étant son objet ». — La troisième objection fait observer que « la foi est plutôt perfectionnée par la charité que par l'espérance; car la charité est la forme de la foi, comme il sera dit bientôt (art. 3). Il aurait donc fallu mettre, dans la définition de la foi, *des choses à aimer* plutôt que *des choses à espérer* ». — La quatrième objection déclare qu' « une même chose ne doit pas être placée en des genres différents. Or, la substance et l'argument sont des genres divers non subordonnés entre eux », l'un, appartenant à l'ordre des réalités extérieures; l'autre, aux opérations de l'esprit. « Donc c'est mal à propos que la foi est dite une substance et un argument ». — La cinquième objection fait remarquer que « par l'argument on a la manifestation de la vérité que cet argument démontre. Or, on dit ne pas voir ce qui n'est point manifeste. Donc il semble qu'il y a une contradiction à parler d'*argument des choses qu'on ne voit pas*. Et, par suite, la foi est mal dépeinte dans les paroles précitées ».

L'argument *sed contra* se contente de déclarer que « l'autorité de l'Apôtre suffit ».

Au corps de l'article, saint Thomas fait allusion à ces « quelques-uns » qui « ont dit que les paroles précitées de l'Apôtre n'étaient point la définition de la foi » [cf. Hugues de Saint-Victor, *des Sacrements*, liv. I, partie X, ch. I; et Alexandre de Halais, *Somme théologique*, partie IIIᵉ, q. LXVIII, membre V, art. 2]; et il ajoute : « Cependant, si l'on y prend bien garde, tout ce qui peut fournir une définition de la foi est touché dans la description précitée, bien que les paroles n'y soient

pas ordonnées sous forme de définition; comme, du reste, même chez les philosophes, sans toujours user de la forme du syllogisme, les principes du syllogisme sont indiqués. — Pour s'en convaincre, il faut considérer que l'habitus étant connu par l'acte et l'acte par l'objet, la foi, qui est un certain habitus, doit être définie par son acte propre en fonction de son objet propre. Or, l'acte de la foi est l'acte de croire, dont il a été dit, plus haut (q. 2, art. 1, *ad 3um*; art. 2, 9), qu'il est un acte de l'intelligence déterminée à l'une des parties sous le commandement de la volonté. Il suit de là que l'acte de la foi dit un rapport et à l'objet de la volonté, qui est la fin et le bien, et à l'objet de l'intelligence, qui est le vrai », ainsi que nous l'avions soigneusement noté à l'occasion et à la suite de l'article 1 de la question 2. « Et parce que la foi, étant une vertu théologale, ainsi qu'il a été dit plus haut (*Ia-IIae*, q. 62, art. 3), a une même chose comme objet et comme fin, il est nécessaire que l'objet de la foi et la fin soient dans une proportion correspondante », c'est-à-dire que le vrai, objet de la foi, est la fin même de la volonté, selon qu'il revêt pour l'homme la raison de bien ultime, mais de bien non encore possédé, puisque ce vrai, objet de la foi, est, en tant que tel, un vrai qui n'est point vu. « Il a été dit, en effet, plus haut (q. 1, art. 1, 4), que la Vérité première est objet de la foi selon qu'elle-même n'est point vue, avec aussi les choses auxquelles nous adhérons en raison d'elle. Et, d'après cela, il faut que la Vérité première elle-même se réfère à l'acte de la foi par mode de fin selon la raison de chose non vue. Or, ceci appartient à la raison de chose espérée, selon cette parole de l'Apôtre *aux Romains*, ch. VIII (v. 25) : *Ce que nous ne voyons pas, nous l'espérons*. C'est qu'en effet voir la vérité c'est l'avoir. Or, nul n'espère ce qu'il a, mais l'espoir porte sur ce qu'on n'a pas, ainsi qu'il a été dit plus haut (*Ia-IIae*, q. 40, art. 1; q. 67, art. 4) ».

Cela dit, si nous venons maintenant à la définition qui nous occupe, nous verrons que « le rapport de l'acte de foi à la fin, qui est l'objet de la volonté, est signifié par ces paroles : *La foi est la substance des choses à espérer*. On a coutume, en effet, d'appeler *substance*, la première réalisation d'une chose, sur-

tout quand toute la chose qui doit suivre est contenue virtuellement dans ce premier commencement ou dans ce premier principe. C'est ainsi que les premiers principes indémontrables sont la substance de la science; parce que la première chose qui est en nous de la science, ce sont ces sortes de principes, et qu'en eux virtuellement se trouve contenue toute la science. Et voilà donc de quelle manière la foi est dite la substance des choses à espérer : parce que le premier commencement ou la première réalisation des choses objet de l'espérance se trouve en nous par l'assentiment de la foi, qui virtuellement contient toutes les choses que nous devons espérer. C'est en cela, en effet, que nous espérons trouver notre béatitude, que nous verrons d'une vision manifeste la vérité à laquelle nous adhérons par la foi; comme il ressort de ce qui a été dit plus haut de la félicité » (*1ª-2ªᵉ*, q. 3, art. 8; q. 4, art. 3).

« Quant au rapport de l'acte de foi à l'objet de l'intelligence » ou du vrai « selon qu'il est l'objet de la foi, il est désigné par ces mots : l'*argument des choses qui ne se voient pas*. L'*argument* se prend ici pour l'effet de l'argument; car c'est le propre de l'argument de conduire l'intelligence à adhérer à une vérité; aussi bien l'*adhésion ferme de l'intelligence à une vérité qui n'est point vue* est ici appelée *argument*. Et voilà pourquoi une autre version » du texte de saint Paul « a le mot *conviction* », au lieu du mot argument : « pour ce motif que par l'autorité divine l'intelligence de celui qui croit est convaincue à l'effet de donner son assentiment aux choses qu'elle ne voit pas », conviction qui se fait dans l'intelligence par l'entremise de la volonté, ainsi que nous l'avons déjà expliqué.

« Si donc, conclut saint Thomas, quelqu'un veut ramener à une forme de définition ces paroles » de saint Paul, « il peut dire que la foi est *un habitus de l'esprit, par lequel la vie éternelle est commencée en nous, alors qu'il fait assentir l'intelligence aux choses qui ne se voient pas* ». Tout cela est compris dans les mots ou la formule de l'Apôtre. Et ces mots ou cette formule peuvent être appelés la définition de la foi. Car « par eux, la foi se trouve distinguée de toutes les autres choses qui appartiennent à l'intelligence. En disant, en effet, *argument* », au

sens que nous avons expliqué, « la foi est distinguée de l'opinion, du soupçon, du doute, qui n'impliquent point d'adhésion ferme de l'intelligence à une chose. En disant *des choses qui ne sont point vues*, la foi se distingue de la science et de l'intelligence » des principes « où l'on a la claire vision. En disant *substance des choses à espérer*, la vertu de foi se distingue de la foi prise communément, qui n'est pas ordonnée à la béatitude espérée ». — Retenons ce dernier mot de saint Thomas. Nous y voyons qu'il peut exister une foi, portant d'ailleurs sur le même objet que la vertu de foi, mais qui se distingue de la vertu de foi, en raison du manque, dans cet objet, du rapport surnaturel qu'il devrait avoir à la volonté : la raison de vrai, ou l'objet du côté de l'intelligence, sera identique; mais la raison de bien sera tout autre, comme nous l'avons déjà souligné, au sujet du premier article de la question 2.

Saint Thomas ajoute, en finissant, que « toutes les autres définitions, quelles qu'elles soient, qui peuvent être données de la foi, ne sont que des explications de celle de l'Apôtre. C'est ainsi que ce que dit saint Augustin (traités XL, LXXIX, sur S. Jean), que *la foi est la vertu par laquelle sont crues les choses qui ne se voient pas;* et ce que dit saint Jean Damascène (*de la Foi orthodoxe*, liv. IV, ch. XI), que la foi est *un consentement sans enquête;* et ce que d'autres disent (cf. Hugues de Saint-Victor, *des Sacrements*, liv. I, partie X, ch. II), que *la foi est une certitude de l'âme au sujet des choses absentes, au-dessus de l'opinion et en dessous de la science*, est la même chose que l'Apôtre appelle *l'argument des choses qu'on ne voit pas*. Quant à ce que dit saint Denys, au chapitre VII *des Noms Divins* (de S. Th., leç. 5), que la foi est *le solide fondement des croyants*, les mettant dans la vérité et mettant la vérité en eux », comme chose aimée ou espérée inébranlablement, « c'est la même chose que ce qui est dit : *la substance des choses à espérer* ».

L'*ad primum* fait observer que « le mot substance ne se prend pas ici » dans le texte de saint Paul, au sens où on le prend en logique et en métaphysique, « selon qu'il dit le genre le plus général divisé contre les autres genres » que sont les acci-

dents, « mais selon qu'en n'importe quel genre on trouve une certaine similitude de la substance, pour autant que le premier » ou le commencement, « en tout genre, qui contient en soi virtuellement tout le reste, est dit être leur substance ».

L'*ad secundum* répond que « la foi, appartenant à l'intelligence selon que l'intelligence est mue au commandement de la volonté, il faut qu'elle soit ordonnée, comme à la fin, aux objets de ces vertus qui perfectionnent la volonté. Or, parmi elles, se trouve l'espérance, comme il sera dit plus loin (q. 18, art. 1). Et voilà pourquoi dans la définition de la foi se trouve placé l'objet de l'espérance ».

L'*ad tertium* note que « l'amour peut porter sur les choses vues et sur les choses non vues, sur les choses présentes et sur les choses absentes. Et voilà pourquoi l'objet de l'amour n'est point approprié à la foi comme l'objet de l'espérance, l'espérance ayant toujours pour objet ce qui est absent et ce qu'on ne voit pas ».

L'*ad quartum* déclare à nouveau que « la substance et l'argument, selon qu'on en parle dans la définition de la foi, n'impliquent point divers genres par rapport à la foi, ni non plus divers actes; ils désignent divers rapports d'un même acte à divers objets, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article); et cela, parce que l'acte de foi présente ce caractère très spécial de dire un rapport essentiel à un objet qui se dédouble, appartenant tout ensemble à l'intelligence sous sa raison de vrai, et à la volonté sous sa raison de bien.

L'*ad quintum* accorde que « l'argument qui se prend des principes propres de la chose fait voir cette chose-là; mais l'argument qui se prend de l'autorité divine ne fait pas que la chose en elle-même soit vue. Et c'est un tel argument qui est mentionné dans la définition de la foi ».

Dans les paroles lumineuses de l'apôtre saint Paul, nous pouvons trouver une définition parfaite de la foi surnaturelle. Elle se présente à nous sous la raison de *principe formel élicitif, par mode d'habitus, d'un acte, qui, fixant notre intelligence en des vérités qui la dépassent, par un commandement de la volonté*

se mouvant vers ces vérités comme à l'objet du bonheur de l'homme, commence à rendre l'homme participant de ce bonheur. — Cette foi, ainsi entendue, ou ce principe formel élicitif par mode d'habitus, quel en sera le sujet parmi les facultés de l'homme : sera-ce l'intelligence, ou bien la volonté? C'est ce que nous devons maintenant examiner, et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article II.

Si la foi est dans l'intelligence comme dans son sujet?

Trois objections veulent prouver que « la foi n'est pas dans l'intelligence comme dans son sujet ». — La première est le mot de « saint Augustin », qui « dit, au livre *de la Prédestination des Saints* (ch. v), que *la foi consiste dans la volonté de ceux qui croient*. Or, la volonté est une autre faculté que l'intelligence. Donc la foi n'est pas dans l'intelligence comme dans son sujet ». — La seconde objection fait remarquer que « l'assentiment de la foi à une chose à croire provient de la volonté qui obéit à Dieu. D'où il suit que toute la louange de la foi semble venir de l'obéissance. Or, l'obéissance est dans la volonté. Donc la foi s'y trouve aussi; et non pas dans l'intelligence ». — La troisième objection dit que « l'intelligence est spéculative ou pratique. Or, la foi n'est pas dans l'intelligence spéculative; car l'intelligence spéculative *ne disant rien de ce qu'il faut imiter ou de ce qu'il faut fuir*, ainsi qu'il est marqué au troisième livre *de l'Ame* (ch. IX, n. 7; de S. Th., leç. 14), n'est point le principe de l'opération; et la foi est un principe qui *opère par la charité*, comme il est dit dans l'Épître *aux Galates*, ch. v (v. 6). Elle n'est pas non plus dans l'intelligence pratique, dont l'objet est le vrai changeant et qui consiste dans l'œuvre ou dans l'action; car l'objet de la foi est le vrai éternel, ainsi qu'il ressort de ce qui a été dit plus haut (q. I, art. I). Donc la foi n'est pas dans l'intelligence comme dans son sujet ».

L'argument *sed contra* oppose qu' « à la foi succède la vision de la Patrie, selon cette parole de la première Épître *aux Corinthiens,* ch. XIII (v. 12) : *Nous voyons maintenant par un miroir et en énigme; mais alors nous verrons face à face.* Or, la vision est dans l'intelligence. Donc la foi s'y trouve aussi ».

Au corps de l'article, saint Thomas part de ce principe présupposé et que nous mettrons bientôt dans tout son jour; savoir que « la foi est une vertu ». Il en conclut tout de suite que « son acte doit être parfait », comme tout acte de vertu. « Or, la perfection d'un acte qui procède de deux principes actifs requiert que l'un et l'autre de ces deux principes soit parfait : il n'est point possible, par exemple, que l'acte de sculpter soit parfait, si le sculpteur n'a la science de son art et si le ciseau n'est bien disposé à l'effet de tailler la matière. D'autre part, la disposition qui fait bien agir, dans les puissances de l'âme pouvant se porter à des choses opposées, c'est l'habitus, ainsi qu'il a été dit plus haut (*I^a-2^ae*, q. 49, art. 4). Il suit de là qu'il faut que l'acte qui procède de deux puissances de cette sorte soit rendu parfait par un habitus existant en chacune de ces deux puissances. Or, il a été dit (art. préc., q. 2, art. 1, 2, 9) que l'acte de croire est un acte de l'intelligence selon qu'elle est mue par la volonté à assentir. Il procédera donc et de la volonté et de l'intelligence, de nature l'une et l'autre à être perfectionnées par un habitus, selon ce qui vient d'être dit. Il s'ensuit qu'il faut que dans la volonté non moins que dans l'intelligence existe un habitus pour que l'acte de foi soit parfait; de même aussi que pour avoir dans l'appétit concupiscible un acte parfait, il faut qu'il y ait l'habitus de la prudence dans la raison et l'habitus de la tempérance dans le concupiscible. Mais parce que l'acte de croire est immédiatement l'acte de l'intelligence, ayant pour objet le vrai, qui est le propre de l'intelligence, il s'ensuit nécessairement que la foi, principe propre de cet acte, doit être dans l'intelligence comme dans son sujet ».

L'*ad primum* explique le mot de l'objection en disant que « saint Augustin prend la foi pour l'acte de foi, lequel est dit

consister dans la volonté de ceux qui croient, pour autant que c'est sur le commandement de la volonté que l'intelligence assentit aux choses de foi ».

L'*ad secundum* répond qu' « il ne faut pas seulement que la volonté soit prompte à obéir, mais aussi que l'intelligence soit bien disposée à suivre le commandement de la volonté; comme il faut », pour l'acte parfait de tempérance, « que l'appétit concupiscible soit bien disposé à suivre le commandement de la raison. Et voilà pourquoi il ne faut pas seulement que l'habitus de la vertu soit dans la volonté qui commande », habitus qui sera celui de l'espérance et mieux encore de la charité, comme nous le verrons bientôt, « mais il faut qu'il soit aussi dans l'intelligence qui donne l'assentiment »; et c'est même ce dernier habitus qui est le principe élicitif de l'acte de foi en ce qu'il a de plus formel, comme acte se portant sur le vrai, objet propre de l'intelligence.

L'*ad tertium* déclare que « la foi est dans l'intelligence spéculative, comme dans son sujet, ainsi que la chose ressort manifestement de l'objet de la foi » qui est la Vérité première. « Mais, parce que la Vérité première, objet de la foi, est la fin de tous nos désirs et de toutes nos actions, comme on le voit par saint Augustin au premier livre *de la Trinité* (ch. VIII, X), de là vient que la foi agit par la charité »; ce qui veut dire que la Vérité première, connue par la foi, et aimée par la charité, devient le principe de nos actes. Et saint Thomas ajoute en finissant : « C'est ainsi, du reste, que l'intellect spéculatif devient pratique par extension, comme il est dit au troisième livre *de l'Ame* (ch. X, n. 2; de S. Th., leç. 15).

L'acte de foi, pour être parfait, requiert un double habitus de vertu : l'un, dans la volonté qui commande; l'autre, dans l'intelligence, qui assentit, ou qui produit l'acte d'adhérer au vrai. Et parce que cet acte d'adhésion ou d'assentiment est ce qu'il y a de proprement spécifique dans l'acte de foi, il s'ensuit que l'habitus de la foi, en ce qu'il a de proprement spécifique, est dans l'intelligence comme dans son sujet. — Aussitôt, une question se pose : quel sera, du côté de la volonté, l'habi-

tus qui devra la parfaire en vue de l'acte de foi; et devrons-nous dire que l'habitus de cette vertu donne à la foi sa véritable forme. C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner. Nous allons le faire dans l'article qui suit.

Article III.

Si la charité est la forme de la foi?

Trois objections veulent prouver que « la charité n'est pas la forme de la foi ». — La première dit que « tout être reçoit son espèce de sa forme. Si donc il est des choses qui se divisent comme des espèces diverses d'un même genre, l'une ne peut pas être la forme de l'autre. Et, précisément, la foi et la charité se divisent comme choses opposées, à titre d'espèces diverses dans le genre vertu, ainsi qu'on le voit dans la première Épître *aux Corinthiens*, ch. XIII (v. 13). Donc la charité ne peut pas être la forme de la foi ». — La seconde objection fait remarquer que « la forme et ce dont elle est la forme sont dans le même être; car des deux résulte un seul tout pur et simple. Or, la foi est dans l'intelligence; et la charité, dans la volonté. Donc la charité n'est point la forme de la foi ». — La troisième objection déclare que « la forme est principe de la chose. Or, le principe de croire, du côté de la volonté, semble être l'obéissance plutôt que la foi; selon cette parole de l'Épître *aux Romains*, ch. I (v. 5) : *pour obéir à la foi dans toutes les nations*. Donc c'est l'obéissance qui est la forme de la foi, plutôt que la charité ».

L'argument *sed contra* fait observer que « tout être agit par sa forme. Puis donc que *la foi agit par la charité* (*aux Galates*, ch. V, v. 6), il s'ensuit que l'amour de charité est la forme de la foi ».

Au corps de l'article, saint Thomas se réfère à la doctrine établie plus haut, dans la *Prima-Secundæ*, où « il a été dit (q. 1, art. 3; q. 18, art. 6), que les actes volontaires reçoivent leur espèce de la fin, objet de la volonté. Or, ce d'où un être tire son espèce, a raison de forme dans les choses de la nature.

Il suit de là que pour tout acte volontaire, sa forme, d'une certaine manière, est la fin à laquelle il est ordonné : soit parce qu'il reçoit de là son espèce; soit aussi parce que le mode de l'action doit correspondre proportionnellement à la fin » qui la commande. « D'autre part, il est manifeste, après ce qui a été dit (art. 1), que l'acte de la foi est ordonné à l'objet de la volonté, qui est le bien, comme à sa fin. Or, ce bien, qui est la fin de la foi, savoir le bien divin, est l'objet propre de la charité. C'est pour cela que la charité est dite la forme de la foi, en tant que par la charité l'acte de foi reçoit sa perfection et sa forme ». Comme on le voit, ce n'est pas précisément du côté de l'habitus de la foi dans l'intelligence, que porte la perfection ou la *formation* dont nous parlons, mais du côté de l'acte qui émane de cet habitus.

L'*ad primum* insiste dans ce sens. « La charité est dite être la forme de la foi en tant qu'elle informe son acte. Or, rien n'empêche qu'un même acte soit informé par divers habitus » recevant de chacun d'eux une perfection distincte, « et qu'à ce titre, il se ramène à diverses espèces, d'après un certain ordre, ainsi qu'il a été dit plus haut, quand il s'est agi des actes humains en général » (*1ª-2ªᵉ*, q. 18, art. 7, *ad 1ᵘᵐ*).

L'*ad secundum* répond encore dans le même sens. « L'objection porte sur la forme intrinsèque », et comme si l'habitus de la foi lui-même recevait sa perfection ou sa forme de l'habitus de la charité. Or, il n'en est pas ainsi. « Ce n'est point de la sorte que la charité est la forme de la foi ; mais selon qu'elle informe son acte », lui donnant une perfection nouvelle et d'un autre ordre, qui n'est point la perfection que lui donne l'habitus de la foi existant dans l'intelligence, « ainsi qu'il a été dit plus haut » (au corps de l'article).

L'*ad tertium* dit qu' « à son tour, l'obéissance elle-même, et pareillement l'espérance, ou toute autre vertu qui pourrait précéder l'acte de la foi », causant cet acte en tant qu'il présuppose l'action de la volonté, « reçoit sa forme », toujours dans le même sens et quant à la perfection de son acte, « de la charité, comme on le verra plus loin (q. 23, art. 8). Et voilà pourquoi c'est la charité elle-même qui est dite la forme de la foi ».

L'acte de la foi qui émane proprement de l'habitus de la foi existant dans l'intelligence, ne peut être parfait que si la volonté elle-même qui le commande est parfaite. Or, la volonté reçoit sa perfection dernière de la charité. Il s'ensuit que l'acte de foi, pour être pleinement parfait et avoir sa dernière forme, doit être fait sous l'action de la charité. C'est en ce sens que la charité est donnée comme la forme de la foi. — Mais cette forme qui vient à la foi de la charité, dans quels rapports est-elle avec l'existence de la foi dans l'âme? Il est certain que la foi peut exister sans la charité, comme nous l'avons montré dans la *Prima-Secundæ*, q. 65, art. 4. Et, dans ce cas, n'ayant point sa forme, au sens dont nous venons d'en parler, elle sera dite *informe*. La question se pose de savoir quelle est cette foi informe, si c'est le même habitus de foi, restant identique avec ou sans la charité, ou si nous devons admettre un changement d'habitus en lui-même selon que la charité est présente ou selon qu'elle est absente. C'est ce que nous allons examiner à l'article qui suit.

Article IV.

Si la foi informe peut devenir formée ou inversement?

Quatre objections veulent prouver que « la foi informe ne peut pas devenir formée, ni, inversement, » la foi formée devenir informe. — La première arguë de ce qu' « il est dit, dans la première Épître *aux Corinthiens*, ch. XIII (v. 10), que *lorsque sera venu ce qui est parfait, ce qui n'est qu'en partie disparaîtra*. Or, la foi informe est imparfaite par rapport à la foi formée. Donc, quand la foi formée arrive, la foi informe est exclue, et l'on n'a pas un même habitus numérique ». — La seconde objection dit que « ce qui est mort ne devient pas vivant. Or, la foi informe est morte, selon cette parole de saint Jacques, ch. II (v. 17, 20, 26) : *La foi sans les œuvres est une foi morte*. Donc la foi informe ne peut pas devenir formée ». — La troisième objection déclare que « la grâce de Dieu, quand elle

vient, n'a pas un effet moindre dans le fidèle que dans l'infidèle. Or, dans l'infidèle, elle cause l'habitus de la foi. Donc aussi, dans le fidèle qui avait d'abord l'habitus de la foi informe, elle cause, quand elle vient, un autre habitus de foi ». — La quatrième objection rappelle qu' « au témoignage de Boèce (*sur les Catégories d'Aristote*, liv. I, *De la substance*, vers la fin), les accidents ne sont point sujets au mouvement d'altération. Or, la foi est un certain accident. Donc la même foi ne peut pas être tantôt formée et tantôt informe ».

L'argument *sed contra* en appelle à ce que « sur ce mot de saint Jacques : *La foi sans les œuvres est morte*, la glose dit : *et par elles elle revit*. Donc la foi qui d'abord était morte et informe, devient formée et vivante ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « sur la question actuelle, il y a eu diverses opinions. — Quelques-uns (cf. Guillaume d'Auxerre, *Somme*, liv, III, traité xv, q. II, III) ont dit que l'habitus de la foi formée est autre que celui de la foi informe, mais que la foi informe disparaît quand arrive la foi formée. Et pareillement, si l'homme qui avait la foi formée pèche mortellement, un autre habitus de foi informe succède au premier qui était celui de la foi formée, et ce nouvel habitus est aussi infusé par Dieu. — Mais, dit saint Thomas, ceci ne semble point convenable, que la grâce de Dieu venue dans l'homme exclue quelque don de Dieu, ou que quelque don de Dieu soit infusé à l'homme en raison du péché mortel. — Aussi bien, d'autres (cf. Alexandre de Halès, *Somme théologique*, partie III, q. LXIV, m. VI) ont dit qu'en effet les habitus de la foi formée et de la foi informe sont divers, mais que cependant, lorsqu'arrive la foi formée, l'habitus de la foi informe n'est pas enlevé, et qu'il demeure ensemble, dans le même sujet, avec l'habitus de la foi formée ». Saint Thomas déclare que « cela non plus ne semble point convenable, que l'habitus de la foi informe demeure, n'ayant plus rien à faire, en celui qui a la foi formée. — Et voilà pourquoi, ajoute saint Thomas, il faut parler autrement et dire que c'est le même habitus, qui est celui de la foi formée et celui de la foi informe. La raison en est que l'habitus est diversifié par ce qui

de soi appartient à l'habitus. Or, la foi étant la perfection de l'intelligence, c'est ce qui appartient à l'intelligence, qui, de soi, appartient à la foi; quant à ce qui appartient à la volonté, cela n'appartient pas, de soi, à la foi, en telle sorte que cela puisse en diversifier l'habitus. Puis donc que la distinction de la foi formée et de la foi informe est selon ce qui appartient à la volonté, savoir la charité, et non selon ce qui appartient à l'intelligence, il s'ensuit que la foi formée et la foi informe ne sont point des habitus divers ». — Il est bien quelque chose où l'habitus de la foi, même en ce qu'il a de proprement intellectuel, dépend de la volonté; c'est, comme nous le verrons bientôt (q. 6) son caractère d'habitus surnaturel ou infus : car il ne peut être tel, dans l'intelligence, que si la volonté meut l'intelligence à assentir en raison d'un motif surnaturel, ainsi que nous l'avons expliqué (q. 2, art. 1). Mais quand une fois il a cela, qui le fait être, c'est ensuite chose accidentelle pour lui, que son acte ait la perfection dernière qui lui donne la charité, ou qu'il ne l'ait pas.

L'*ad primum* explique « la parole de l'Apôtre »; elle « doit s'entendre de l'imperfection qui est de l'essence de la chose imparfaite. Dans ce cas, en effet, il faut qu'à la venue du parfait l'imparfait disparaisse. C'est ainsi que la foi disparaîtra, quand nous aurons la claire vision; parce qu'il est de l'essence de la foi qu'elle porte sur ce qui n'est point vu [cf. q. 1, art. 4, 5]. Mais quand l'imperfection n'est point de l'essence de la chose imparfaite, alors le même être numérique qui était imparfait devient parfait; comme on le voit pour l'enfance, qui n'est point de l'essence de l'homme; et voilà pourquoi le même homme numérique qui était enfant devient homme fait. Or, l'informité de la foi n'est point de l'essence de la foi, mais elle est chose accidentelle pour elle, ainsi qu'il a été dit (au corps de l'article). Il s'ensuit que la même foi informe devient formée ».

L'*ad secundum* répond que « ce qui fait la vie de l'animal est de l'essence de l'animal, étant sa forme essentielle, savoir : l'âme. Et voilà pourquoi l'animal mort ne peut pas devenir vivant, mais c'est un autre animal, spécifiquement distinct, qui

est vivant, par rapport à l'animal qui est mort. Pour la foi, il n'en va pas de même ; car ce qui fait que la foi est formée ou vivante, n'est point de l'essence de la foi ».

L'*ad tertium* donne une double réponse à la difficulté très délicate soulevée par l'objection. — La première consiste à dire que « la grâce cause la foi, non pas seulement quand la foi commence d'être dans l'homme, mais encore tout le temps qu'elle y dure. Il a été dit plus haut, en effet (I p., q. 104, art. 1 ; *1ª-2ªe*, q. 109, art. 9), que Dieu opère toujours la justification de l'homme, comme le soleil opère l'illumination de l'atmosphère. Aussi bien, la grâce n'est pas moins efficace ou active en venant chez le fidèle qu'en venant chez l'infidèle : car elle opère la foi dans l'un et dans l'autre ; seulement, dans le premier, en la confirmant et en la perfectionnant ; dans l'autre, en la causant à nouveau. — On peut dire aussi », et c'est une seconde réponse, « que c'est chose accidentelle, en raison de la disposition du sujet, que la grâce ne cause point la foi en celui qui l'a déjà ; comme inversement, le second péché mortel n'enlève pas la grâce à celui qui l'a déjà perdue par un premier péché mortel » ; et cela n'enlève rien à l'efficacité de ce second péché mortel.

L'*ad quartum* insiste dans le sens de la réponse précédente. « Par cela que la foi formée devient informe, la foi elle-même n'est pas changée, mais bien le sujet de la foi, c'est-à-dire l'âme, laquelle se trouve tantôt avoir la foi sans la charité et tantôt avoir la foi avec la charité ».

La question d'être formée ou non formée est donc chose accidentelle pour la foi elle-même, bien qu'elle soit essentielle pour l'acte de foi, ou mieux encore pour le sujet de cet acte de foi, c'est-à-dire l'homme, qui, dans un cas, se trouve hors du chemin de sa fin dernière, tandis que, dans l'autre, il se trouve au chemin qui y conduit. Aussi bien, la foi, sous sa raison propre d'habitus intellectuel, demeure absolument identique, numériquement la même, quand une fois l'homme l'a reçue, quelles que soient les phases par lesquelles cet homme peut passer en ce qui est de la possession ou de la perte de la grâce

et de la charité. — La doctrine que vient de nous exposer saint Thomas, si elle n'est pas absolument définie en ce qui est du point précis de l'identité numérique de l'habitus de la foi avec ou sans la grâce, est, du moins, très fortement confirmée par le canon suivant du concile de Trente (sess. VI, c. XXVIII) : « Si quelqu'un dit que la grâce étant perdue par le péché, la foi est aussi toujours perdue en même temps ; ou que la foi qui demeure n'est pas une vraie foi, bien qu'elle ne soit pas vivante ; ou que celui qui a la foi sans la charité n'est point chrétien, qu'il soit anathème ».

Après avoir considéré la foi sous sa raison d'habitus, nous devons la considérer maintenant sous sa raison de vertu. Et, à ce sujet, nous nous demanderons si la raison de vertu lui convient (art. 5) ; si elle est une (art. 6) ; si elle est la première dans la genèse des vertus (art. 7) ; si elle l'emporte en excellence sur les autres vertus intellectuelles. — D'abord, le premier point. C'est l'objet de l'article qui suit.

Article V.

Si la foi est une vertu ?

Quatre objections veulent prouver que « la foi n'est pas une vertu ». — La première dit que « la vertu est ordonnée au bien ; car *la vertu rend bon celui qui la possède,* ainsi que le marque Aristote au second livre de l'*Éthique* (ch. VI, n. 2, 3 ; de S. Th., leç. 6). Or, la foi est ordonnée au vrai. Donc la foi n'est pas une vertu ». — La seconde objection fait remarquer que « la vertu infuse est plus parfaite que la vertu acquise. Or, la foi, en raison de son imperfection », et parce qu'elle n'a pas la vision de son objet, « n'est point rangée parmi les vertus intellectuelles acquises, comme on le voit par Aristote, au sixième livre de l'*Éthique* (ch. II, n. 6 ; ch, III, n. 1 ; de S. Th., leç. 2. 3). Donc elle peut bien moins encore être rangée parmi les vertus infuses ». — La troisième objection rappelle que « la foi for-

mée et la foi informe sont de même espèce, ainsi qu'il a été dit (art. préc.). Or, la foi informe n'est pas une vertu ; car elle n'a point de connexion avec les autres vertus », pouvant exister sans elles. « Donc la foi formée elle-même n'est pas une vertu ». — La quatrième objection note que « les grâces gratuitement données et les fruits se distinguent des vertus. Or, la foi est énumérée parmi les grâces gratuitement données, dans la première Épître *aux Corinthiens*, ch. XII (v. 9) ; et, semblablement, parmi les fruits, dans l'Épître *aux Galates*, ch. V (v. 23). Donc la foi n'est n'est pas une vertu.

L'argument *sed contra* est que « l'homme est justifié par les vertus ; car *la justice est toute la vertu*, comme il est dit au cinquième livre de l'*Éthique*, ch. I, n. 19 ; de S. Th., leç. 2). Or, par la foi, l'homme est justifié, selon cette parole de l'Épître *aux Romains*, ch. V (v. 1) : *Justifiés donc par la foi, nous avons la paix*, etc. Donc la foi est une vertu ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que, « comme nous le savons par ce qui a été dit plus haut (1^a-2^{ae}, q. 56, art. 3), la vertu humaine est ce qui rend bon l'acte humain. Il s'ensuit que tout habitus qui est toujours principe d'acte bon, peut être dit vertu humaine. Or, la foi formée est un habitus de de cette sorte. Comme, en effet, l'acte de croire est un acte de l'intelligence qui assentit au vrai sur le commandement de la volonté, pour que cet acte soit parfait deux choses sont requises. La première est que l'intelligence tende infailliblement à son bien qui est le vrai ; la seconde, que celui qui croit soit ordonné infailliblement à la fin dernière, pour laquelle la volonté assentit » ou fait que l'intelligence assentit « au vrai. L'une et l'autre de ces deux choses se trouvent dans l'acte de la foi formée. Il est, en effet de l'essence de la foi elle-même », en tant qu'habitus intellectuel, « que l'intelligence se porte toujours au vrai, parce que le faux ne peut pas tomber sous la foi, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 1, art. 3) ; et la charité, qui forme la foi, donne à l'âme que la volonté soit ordonnée infailliblement à la bonne fin. Aussi bien la foi formée est-elle une vertu. — La foi informe, au contraire, n'est pas une vertu ; parce que, bien que, du côté de l'intelligence, l'acte de foi informe

ait la perfection qui lui est due », car, de ce chef, il tend toujours au vrai, « cependant il n'a point la perfection requise du côté de la volonté. C'est ainsi, du reste, que si la tempérance était dans l'appétit sensible et que la prudence ne fût point dans la partie raisonnable, la tempérance ne serait point une vertu, selon qu'il a été dit plus haut (1^a-2^{ae}, q. 65, art. 1); parce que pour l'acte de la tempérance sont requis et l'acte de la raison et l'acte du concupiscible, comme pour l'acte de la foi sont requis et l'acte de la volonté et l'acte de l'intelligence ».

L'*ad primum* fait observer que « le vrai lui-même est le bien de l'intelligence, étant sa perfection. D'où il suit que la foi, dès là qu'elle détermine au vrai l'intelligence, est ordonnée à un certain bien. Mais, de plus, la foi, selon qu'elle est formée par la charité, dit ordre au bien sous sa raison d'objet de la volonté ».

L'*ad secundum* déclare que « la foi dont parle Aristote repose sur la raison humaine qui ne conclut pas nécessairement, laquelle peut porter sur le faux. Et voilà pourquoi une telle foi n'est pas une vertu. Mais la foi dont nous parlons s'appuie sur la vérité divine qui est infaillible; et, par suite, le faux ne peut se rencontrer en elle. Aussi bien une telle foi peut être une vertu ». — L'autorité de la raison humaine, sur laquelle s'appuie la foi d'ordre humain, demeure toujours sujette à l'erreur; il n'en va pas de même de l'autorité divine, qui est infaillible; or, c'est sur elle que la foi d'ordre surnaturel repose; il est donc impossible, absolument, que ce qu'elle tient, en vertu de cette autorité, soit jamais faux.

L'*ad tertium* accorde que « la foi formée et la foi informe ne diffèrent point spécifiquement, comme se trouvant placées en des espèces diverses; mais elles diffèrent comme le parfait et l'imparfait dans une même espèce. Et voilà pourquoi la foi informe, parce qu'elle est imparfaite, n'arrive point à la raison parfaite de vertu, *la vertu étant une certaine perfection*, comme le dit Aristote, au septième livre des *Physiques* » (texte 18; de S. Th., leç. 6).

L'*ad quartum* dit que quelques-uns veulent que la foi qui est rangée parmi les grâces gratuitement données soit la foi in-

forme. — Mais, déclare saint Thomas, ceci n'est pas bien dit. Les grâces gratuitement données, en effet, dont parle l'Apôtre, ne sont point communes à tous les membres de l'Église. Aussi bien saint Paul dit, au même endroit (v. 4) : *Les grâces sont divisées ;* et encore (v. 8 et suiv.) : *A l'un est donné une chose ; et à l'autre, une autre.* Or, la foi informe est commune à tous les membres de l'Église; car le caractère de *non formée* ne lui est point essentiel, selon qu'elle est un don gratuit » : comme don gratuit, elle est un habitus infus perfectionnant l'intelligence à l'effet de connaître la vérité révélée par Dieu; et ceci se retrouve en elle toujours, qu'elle soit formée par l'acte de la charité, ou qu'elle ne le soit pas. — « Nous dirons donc, conclut saint Thomas, que la foi, énumérée parmi les grâces gratuites, est prise pour une certaine excellence de la foi : *soit pour la constance de la foi,* comme le dit la glose; soit *pour le discours de la foi* (cf. 1^{a}-2^{ae}, q. 111, art. 4, *ad* 2um). Que si la foi est rangée parmi les fruits, c'est pour autant qu'elle a une certaine délectation dans son acte, en raison de la certitude. Aussi bien, à propos de l'Épître *aux Galates*, ch. v, où les fruits sont énumérés, on définit la foi *la certitude des choses invisibles* » (glose).

Si la foi informe ne mérite point, au sens pur et simple, le nom de vertu, la foi formée par la charité est, au contraire, une vertu parfaite. — Mais cette vertu est-elle *une* ou est-elle multiple; n'a-t-elle point des parties? la trouve-t-on la même en tous les hommes? est-ce la même chose que tous les hommes croient? C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article VI.

Si la foi est une?

Trois objections veulent prouver que « la foi n'est pas une », mais qu'elle est multiple et diverse. — La première dit que « si la foi *est un don de Dieu*, comme il est marqué dans l'Épître *aux Éphésiens*, ch. II (v. 8), la sagesse et la science sont

aussi comptées au nombre des dons de Dieu, ainsi qu'on le voit par Isaïe, ch. XI (v. 2). Or, la sagesse et la science diffèrent par ceci que la sagesse porte sur les choses éternelles, tandis que la science a pour objet les choses temporelles, comme on le voit par saint Augustin, au livre XII *de la Trinité* (ch. XIV, XV). Puis donc que la foi porte tout ensemble sur les choses éternelles et sur les choses temporelles, il semble qu'elle n'est pas une, mais qu'elle se distingue en diverses parties ». — La seconde objection rappelle que « la confession est l'acte de la foi, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 3, art. 1). Or, la confession de la foi n'est pas une et identique chez tous les hommes; car ce que nous confessons être fait, les anciens Pères le confessaient devoir être, comme on le voit par Isaïe, ch. VII (v. 14) : *Voici qu'une vierge enfantera.* Donc la foi n'est pas une ». — La troisième objection fait remarquer que « la foi est commune à tous les fidèles du Christ. Or, un même accident ne peut pas se trouver en des sujets divers. Donc il ne peut pas y avoir une seule foi pour tous ».

L'argument *sed contra* est le mot de « l'Apôtre », qui « dit, dans son épître *aux Éphésiens,* ch. IV (v. 5) : *Un seul Seigneur, une seule foi* ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « la foi, si nous la prenons pour l'habitus » dont nous parlons dans la question actuelle, « peut être considérée d'une double manière : D'abord, du côté de l'objet; et à ce titre, la foi est une; car l'objet formel de la foi est la Vérité première, en raison de laquelle, tandis que nous lui sommes attachés, nous croyons toutes les choses qui sont comprises sous la foi. Elle peut être considérée, aussi, du côté du sujet; et de ce chef, la foi se diversifie, selon qu'elle se trouve en des sujets divers. Or, il est manifeste que la foi, comme tous les habitus, tire son espèce de la raison formelle de son objet; et qu'elle est individuée par son sujet. Il suit de là que si la foi est prise pour l'habitus par lequel nous croyons, la foi est une spécifiquement, et numériquement distincte selon les divers individus en qui elle se trouve ». Il se pourra même que la diversité tirée du côté des individus aille jusqu'à la différence radicale du naturel et du

surnaturel dans l'habitus de foi : car il peut y avoir une certaine foi naturelle acquise par l'acte répété d'adhésion aux choses de la foi ; habitus qui sera distinct essentiellement de l'habitus infus, bien que tous deux, d'une certaine manière, aient le même objet formel, qui est la Vérité première. Seulement, dans un cas, cet objet formel ne sera atteint que du dehors, si l'on peut ainsi dire, ou comme raison générale de la vérité que l'on croit; tandis que, dans l'autre, il sera atteint aussi, d'une certaine manière, au dedans ou en tant qu'il est la raison propre de la vérité à laquelle on adhère : différence qui permettra, en un sens, de parler d'une diversité d'objet formel dans les deux cas. Cf. ce que nous avons déjà dit là-dessus à la fin de la *Prima Secundæ*, q. 112, art. 5. — Saint Thomas ajoute ici que « la foi peut se prendre », non plus pour l'habitus de la foi, mais « pour ce qui est cru » en vertu de cet habitus. Et il déclare que même ainsi entendue, « la foi est encore une. C'est, en effet, la même chose qui est crue par tous; et s'il y a divers objets de foi qui soient crus communément par tous, cependant tous ces objets se ramènent à un seul », qui est la Vérité première en l'éternité de son essence ».

L'*ad primum* est l'application de cette fin du corps de l'article. « Les choses temporelles qui sont proposées dans la foi, n'appartiennent à l'objet de la foi qu'en raison de leur ordre à quelque chose d'éternel qui est la Vérité première, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 1, art. 1). Et voilà pourquoi la foi demeure une, portant sur les choses temporelles et sur les choses éternelles. — Il n'en va pas de même pour la sagesse et pour la science, qui considèrent les choses temporelles et les choses éternelles selon leurs raisons propres respectives ».

L'*ad secundum* déclare que « cette différence du passé et du futur ne provient pas d'une diversité du côté de la chose crue, mais d'une diversité de rapports de ceux qui croient à la chose crue, ainsi qu'il a été dit plus haut » (I^a-2^{ae}, q. 103, art. 4).

L'*ad tertium* dit que « cette objection procède de la diversité de la foi » prise du côté des individus, et qui est la diversité « numérique » des habitus de foi subjectés dans les divers hommes.

La foi de tous ceux qui croient, quels qu'ils soient et quel que puisse être leur nombre, demeure toujours une et spécifiquement identique, parce que tous croient les mêmes choses, qui se ramènent toutes d'ailleurs à la Vérité subsistante; et qu'ils croient tous pour la même raison objective, savoir : l'autorité de la Vérité divine. — Nous devons maintenant comparer la foi aux autres vertus : d'abord, à toutes les vertus, comme préexistence dans l'ordre de durée ou dans l'ordre de nature; puis, aux vertus intellectuelles, comme excellence ou prééminence. — Le premier point va faire l'objet de l'article qui suit.

Article VII.

Si la foi est la première parmi les vertus?

Cinq objections veulent prouver que « la foi n'est point la première parmi les vertus ». — La première observe qu'« il est dit, au chapitre XII de saint Luc (v. 4), dans la glose, au sujet de ce mot : *Je vous dis à vous, mes amis;* que *la force est le fondement de la foi.* Or, le fondement vient avant ce dont il est le fondement. Donc la foi n'est pas la première vertu ». — La seconde objection est « une autre glose », qui « dit sur ce mot du psaume (XXXVI, v. 3) : *Ne jalouse point;* que *l'espérance introduit à la foi.* Or, l'espérance est une des vertus, comme il sera dit plus loin (q. 17, art. 1). Donc la foi n'est point la première des vertus ». — La troisième objection rappelle que « plus haut (art. 2, *ad* 2um, q. 2, art. 9), il a été dit que l'intelligence de celui qui croit est inclinée à assentir par l'obéissance à l'égard de Dieu. Or, l'obéissance est une certaine vertu. Donc ce n'est point la foi qui est la première des vertus ». — La quatrième objection fait observer « que ce n'est point la foi informe qui a raison de fondement, mais la foi formée; comme le dit la glose, au sujet de la première Épître *aux Corinthiens*, ch. III (v. 11). Or, la foi est formée par la charité, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. 3). Donc la foi tient de la charité qu'elle ait raison de fondement. Il suit de là que la

charité a plus encore la raison de fondement, puisque le fondement est la première partie de l'édifice. Et, par conséquent, il semble qu'elle est avant la foi ». — La cinquième objection dit que « l'ordre des habitus suit l'ordre des actes. Or, dans l'acte de la foi, l'acte de la volonté, que perfectionne la charité, précède l'acte de l'intelligence, que perfectionne la foi, comme la cause, qui précède l'effet. Donc la charité précède la foi. Et, par suite, la foi n'est pas la première des vertus ».

L'argument *sed contra* cite le mot de « l'Apôtre », qui « dit, dans son Épître *aux Hébreux*, ch. XI (v. 1), que *la foi est la substance des choses qu'on espère*. Or, la substance a raison de premier. Donc la foi est la première parmi les vertus ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous prévient qu' « une chose peut être avant une autre chose d'une double manière : d'abord, par soi ; ensuite, accidentellement. — Par soi, la première entre toutes les vertus est la foi. Dans les choses de l'action, en effet, c'est la fin qui a raison de principe, ainsi qu'il a été dit plus haut (*1ª-2ªe*, q. 13, art. 3 ; q. 34, art. 4, *ad 1um* ; q. 57, art. 4.) Il est donc nécessaire que les vertus théologales, dont l'objet est la fin dernière, soient avant les autres vertus. D'autre part, la fin dernière elle-même doit être dans l'intelligence avant d'être dans la volonté, car la volonté ne se porte sur une chose qu'autant qu'elle est perçue par l'intelligence. Il s'ensuit que la fin dernière étant dans la volonté par l'espérance et la charité, et dans l'intelligence par la foi, la foi doit être nécessairement la première de toutes les vertus ; car la connaissance naturelle ne peut pas atteindre Dieu selon qu'Il est l'objet de la béatitude et selon que l'espérance et la charité tendent vers Lui ». Donc, étant donné l'ordre surnaturel, où le premier acte de raison requis avant tout acte de volonté, ne saurait être un acte de la raison laissée à elle seule, il s'ensuit de toute nécessité que le premier acte de vertu fait par l'homme doit être un acte de foi. Et ceci est l'ordre des choses par soi, quand il s'agit des vertus. — « Mais, d'une façon accidentelle, telle autre vertu pourra venir avant la foi. C'est qu'en effet, la cause accidentelle est accidentellement première. Or, écarter l'obstacle appartient aussi à la cause accidentelle, comme on le

voit par Aristote, au huitième livre des *Physiques* (ch. IV, n. 6 ; de S. Th., leç. 8). Et de ce chef, certaines autres vertus peuvent être accidentellement antérieures à la foi, pour autant qu'elles éloignent les obstacles qui empêchent de croire. C'est ainsi que la force éloigne la crainte exagérée qui empêche la foi ; et l'humilité, l'orgueil, qui empêche l'intelligence de se soumettre à la vérité de la foi. On peut en dire autant de certaines autres vertus, qui cependant ne peuvent être de vraies vertus que si l'on présuppose la foi, comme on le voit par saint Augustin dans son livre *Contre Julien* » (livre IV, ch. III).

« Et par là, dit saint Thomas, la *première objection* se trouve résolue ».

L'*ad secundum* répond que « l'espérance ne peut point, d'une façon universelle, introduire à la foi. Et, en effet, l'espérance de l'éternelle béatitude ne saurait exister si d'abord la béatitude éternelle n'était crue possible, car l'impossible ne tombe point sous l'espoir, comme il a été dit plus haut (I^a-2^{ae}, q. 40, art. 1). Ce que peut faire l'espérance », quand déjà elle existe, « c'est d'introduire au fait de persévérer dans la foi ou encore d'y adhérer fermement. — Et c'est en ce sens que l'espérance est dite introduire à la foi ». — Nous voyons, par cette réponse, qu'antérieurement à l'acte d'espérance, au moins dans l'ordre de nature, sinon dans l'ordre de durée, nous devons concevoir l'acte de foi.

L'*ad tertium* fait observer que « l'obéissance se dit d'une double manière. — Quelquefois, en effet, elle implique l'inclination de la volonté à remplir les préceptes divins. De cette sorte, elle n'est pas une vertu spéciale, mais se trouve comprise, d'une façon générale, en toute vertu ; car tous les actes des vertus tombent sous les préceptes de la loi divine, ainsi qu'il a été dit plus haut (I^a-2^{ae}, q. 100, art. 2). Or, c'est ainsi que l'obéissance est requise pour la foi. — D'une autre manière, on peut prendre l'obéissance, selon qu'elle implique une certaine inclination à remplir les préceptes divins selon qu'ils ont la raison de chose due » ou qui s'impose en justice. « De ce chef, l'obéissance est une vertu spéciale, et constitue une partie de la justice : elle rend, en effet, au supérieur, ce qui lui est dû,

en lui obéissant. Mais, de cette manière, l'obéissance vient après la foi, laquelle manifeste à l'homme que Dieu est son supérieur et qu'il doit lui obéir ». — On aura remarqué cette distinction de saint Thomas, entre les deux sortes d'obéissance dont il vient de nous parler : l'une, étant une vertu spéciale; l'autre, une condition essentielle qui est requise en toute vertu. Cette distinction est à retenir avec le plus grand soin.

L'*ad quartum* déclare que « pour la raison de fondement, il n'est pas seulement requis qu'il vienne d'abord; il faut encore qu'il soit connexe aux autres parties de l'édifice », car il se dit en fonctions de ces autres parties; « et, en effet, on n'aurait pas un fondement, si les autres parties de l'édifice ne tenaient à lui. Or, la connexion de l'édifice spirituel se fait par la charité, selon cette parole de l'Épître *aux Colossiens*, ch. III (v. 14) : *Par-dessus tout, ayez la charité, qui est le lien de la perfection*. Il suit de là que la foi sans la charité ne peut pas être fondement, sans que pourtant il soit nécessaire que la charité soit antérieure à la foi ».

L'*ad quintum* fournit une réponse qui doit, elle aussi, être retenue avec le plus grand soin. « Il est vrai que l'acte de la volonté est requis antérieurement » à celui de l'intelligence « dans l'acte de foi; mais non l'acte de la volonté informé par la charité : cet acte de la volonté informé par la charité présuppose lui-même la foi, car la volonté ne peut pas tendre vers Dieu d'un amour parfait si l'intelligence n'a sur Lui une foi droite ». — Par cette réponse, jointe aux réponses précédentes, notamment à l'*ad secundum* et à l'*ad tertium*, nous voyons que si, de toute nécessité, est requis, dans l'acte de foi, un acte de la volonté, et, même, quand il s'agit de l'acte de foi surnaturel, un acte de la volonté qui implique une disposition affective d'ordre surnaturel, il n'est point nécessaire, ni même possible, *dans le premier acte de foi*, que cette disposition affective soit proprement un acte d'espérance, ou de charité, ou même d'obéissance, au sens propre et spécial des actes de ces vertus. C'est simplement un mouvement affectif vague, et non précis encore, bien que surnaturel cependant, inclinant la volonté à vouloir ce bien compris dans la raison de vrai qui se

pose devant le regard de l'intelligence et qui est proposé à son assentiment. Une fois le premier assentiment donné, alors sur les données fermes de cet assentiment, proposées à l'acte nouveau de la volonté, cet acte pourra être soit un acte d'espérance, soit un acte de charité. A remarquer d'ailleurs que ces actes peuvent être quasi simultanés, au point de vue de la durée, mais l'ordre de nature demeure essentiellement celui que nous venons de préciser.

La foi est la première des vertus, au sens le plus absolu, quand il s'agit des vertus proprement dites et faisant vivre l'homme de sa vraie vie surnaturelle. Nulle autre n'est possible dans l'homme sans que la foi existe d'abord et produise son acte. — Que penser de sa place parmi les vertus intellectuelles, à les considérer au point de vue de leur excellence propre, qui est le degré même de leur certitude. Pouvons-nous dire que la foi l'emporte en certitude sur toutes les vertus intellectuelles? C'est ce que nous allons examiner à l'article qui suit.

Article VIII.

Si la foi est plus certaine que la science et les autres vertus intellectuelles?

Trois objections veulent prouver « que la foi n'est pas plus certaine que la science et les autres vertus intellectuelles ». — La première observe que « le doute est opposé à la certitude; d'où il suit qu'une chose paraît être plus certaine dans la mesure où le doute est moins possible à son sujet, comme une chose est plus blanche quand elle est moins mêlée de noirceur. Or, l'intelligence des principes, et la science, et même la sagesse ne connaissent point le doute au sujet de leur objet; celui qui croit, au contraire, peut parfois éprouver un mouvement de doute et douter des choses qui tombent sous la foi. Donc la foi n'est pas plus certaine que les autres vertus intellectuelles ». — La seconde objection dit que « la vue est plus certaine que l'ouïe. Or, *la foi est par l'ouïe*, comme il est dit dans

l'Épître *aux Romains*, ch. x (v. 17) ; et, au contraire, dans l'intelligence et la science et la sagesse, se trouve comprise une certaine vision. Donc la science et l'intelligence sont plus certaines que la foi ». — La troisième objection fait remarquer que « plus une chose est parfaite dans les choses qui touchent à l'intelligence, plus elle est certaine. Or, l'intelligence des principes est plus parfaite que la foi ; car c'est par la foi qu'on parvient à l'intelligence, selon cette parole d'Isaïe, ch. vii (v. 9) : *Si vous ne croyez pas, vous ne comprendrez pas*, à lire le texte d'après une autre version » que celle de la *Vulgate*, où nous trouvons : *Si vous ne croyez pas, vous ne durerez pas*. « Et saint Augustin dit aussi de la science, au livre XIV *de la Trinité* (ch. i), que *par la science la foi se fortifie*. Donc il semble que la science ou l'intelligence sont plus certaines que la foi ».

L'argument *sed contra* est le mot de « l'Apôtre », qui « dit, dans la première épître *aux Thessaloniciens*, ch. ii (v. 13) : *Quand vous avez reçu de nous la parole que vous avez ouïe*, c'est-à-dire par la foi, *vous l'avez reçue, non comme la parole des hommes, mais, selon qu'elle est vraiment, comme la parole de Dieu*. Or, il n'est rien de plus certain que la parole de Dieu. Donc la science n'est pas plus certaine que la foi, ni quelque autre chose que ce puisse être ».

Au corps de l'article, saint Thomas se réfère d'abord à ce qui a été dit plus haut (*1ª-2ªᵉ*, q. 57, art. 4, *ad 2ᵘᵐ*; art. 5, *ad 3ᵘᵐ*), que « des vertus intellectuelles, deux portent sur les choses contingentes; ce sont la prudence et l'art. La foi leur est préférée, comme certitude, en raison de sa matière ; car elle a pour objet les choses éternelles qui ne sauraient être autrement qu'elles ne sont. Les trois autres vertus intellectuelles, qui sont la sagesse, la science et l'intelligence, ont pour objet les choses nécessaires, ainsi qu'il a été dit plus haut » (*1ª-2ªᵉ*, q. 57, art. 5, *ad 3ᵘᵐ*). Et donc, à ce titre, leur certitude est, elle aussi, absolue. « Mais il faut savoir que la sagesse, la science et l'intelligence se disent d'une double manière : ou selon qu'on les tient pour des vertus intellectuelles, marquées par Aristote au livre VI de l'*Éthique* (ch. ii, n. 6 ; ch. iii, n. 1 ; de S. Th., leç. 2, 3) ; ou selon qu'on les regarde comme dons du Saint-Esprit. —

Considérées comme vertus intellectuelles, on peut parler de leur certitude à un double titre. D'abord, du côté de sa cause. Et, à ce titre, on dira plus certain ce dont la cause est plus certaine. De cette manière, la foi est plus certaine que les trois vertus précitées; car la foi repose sur la Vérité divine », c'est-à-dire sur l'autorité de Dieu qui ne peut ni se tromper ni tromper; « tandis que les trois vertus en question s'appuient sur la raison humaine », et la raison humaine ne saurait prétendre à l'infaillibilité de la raison divine. « D'une autre manière, on peut considérer la certitude, du côté du sujet », et selon que sa raison est plus entièrement au repos dans son acte d'adhérer. « De cette manière, parce que les choses de la foi sont au-dessus de l'intelligence de l'homme, tandis que les choses qui tombent sous les trois vertus précitées ne le sont pas, la foi est moins certaine de ce chef. Mais parce que chaque chose doit être jugée d'une façon pure et simple en raison de sa cause, et seulement à un certain titre en raison de la disposition qui se tient du côté du sujet, à cause de cela, nous dirons que la foi est purement et simplement plus certaine, bien qu'en un certain sens ces trois autres vertus le soient davantage, c'est-à-dire de notre côté. — Pareillement, aussi, à prendre les trois choses précitées selon leur raison de dons du Saint-Esprit dans la vie présente, elles se comparent à la foi comme au principe qu'elles présupposent [cf. *1ª-2ªe*, q. 68, art. 8]. Et, par suite, même de ce chef, la foi l'emporte sur elles en certitude ».

L'*ad primum* répond que « ce doute n'est point du côté de la cause de la foi, mais de notre côté, selon que nous n'atteignons point pleinement par notre intelligence les choses de la foi ».

L'*ad secundum* accorde que « toutes choses égales d'ailleurs, la vue est plus certaine que l'ouïe. Mais quand celui qui est entendu l'emporte de beaucoup sur la vue de celui qui voit, dans ce cas l'ouïe est plus sûre que la vue : c'est ainsi que celui dont la science est petite estimera plus certain ce qu'il entend d'un homme très savant que ce qui lui apparaît selon sa propre raison »; et de même dans l'ordre sensible, deux hommes placés à côté l'un de l'autre, mais dont l'un a la vue

basse, tandis que l'autre l'a excellente, feront que le premier s'en tiendra à ce que l'autre lui dit beaucoup plus qu'à ce qu'il voit lui-même. « Combien donc l'homme sera plus certain de ce qu'il entend de Dieu, incapable de se tromper, que de ce qu'il voit par sa propre raison toujours faillible ». — Quelle admirable réponse à l'adresse de ceux qui prétendent opposer la raison à la foi, ou tout au moins lui donner la préférence.

L'*ad tertium* complète encore cette belle doctrine. Saint Thomas y déclare que « la perfection de l'intelligence des principes et de la science dépasse la connaissance de la foi quant à une plus grande manifestation » ou clarté; « mais non quant à une adhésion plus certaine » ou plus fermement inébranlable. C'est qu'en effet toute la certitude de l'intelligence ou de la science, selon qu'elles sont des dons, procède de la certitude de la foi; comme la certitude des conclusions procède de la certitude des principes » : ce sont, en effet, les articles tenus par la foi, qui commandent toute la marche de l'intelligence et de la science destinées à les servir, comme dons surnaturels. « Et selon que la sagesse et l'intelligence et la science sont des vertus intellectuelles » d'ordre naturel, « elles reposent sur la lumière naturelle de la raison, qui n'atteint point la certitude de la parole de Dieu, sur laquelle repose la foi ».

En soi, la certitude de la foi l'emporte, sans proportion aucune, sur la certitude des vertus intellectuelles les plus certaines, telles que la science ou l'intelligence des principes; bien que par rapport à nous et du côté du repos de notre intelligence dans la possession de son objet clairement perçu, l'intelligence des principes, ou la science, ou la sagesse, l'emportent, au contraire, sur la foi. C'est une conséquence de la nature de cette vertu, principe d'un acte où l'adhésion se fait en égard à la Vérité divine, mais sans que notre intelligence voie intrinsèquement cette vérité.

Après avoir traité de la vertu de foi en elle-même, nous devons traiter « de ceux qui ont la foi ». — C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION V

DE CEUX QUI ONT LA FOI

Cette question comprend quatre articles :

1° Si l'ange ou l'homme, dans leur premier état, eurent la foi?
2° Si les démons ont la foi?
3° Si les hérétiques qui errent sur un article de la foi, ont la foi au sujet des autres articles?
4° Si parmi ceux qui ont la foi, l'un a une foi plus grande que l'autre?

Ces quatre articles considèrent les sujets de la foi selon les divers états où ils ont pu se trouver : — d'abord, avant la chute (art. 1); puis, dans l'état de malice : d'une façon pure et simple, les démons (art. 2); par rapport à la foi, les hérétiques (art. 3); enfin, dans l'état de bonté rétablie (art. 4). — D'abord, avant la chute. C'est l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si l'ange ou l'homme, dans leur premier état, eurent la foi?

Trois objections veulent prouver que « l'ange ou l'homme, dans leur premier état, n'ont pas eu la foi ». — La première cite un texte de « Hugues de Saint-Victor » (*des Sacrements*, liv. I, Partie X, chap. II), où il est « dit : *Parce que l'homme n'a pas l'œil de la contemplation, il ne peut pas voir Dieu et les choses qui sont en Dieu.* Or, l'ange, dans l'état de sa première condition, avant la confirmation ou avant la chute, eut l'œil de la contemplation; car il voyait les choses dans le Verbe, comme le dit saint Augustin, au second livre du *Commentaire*

littéral de la Genèse (ch. VIII). Et, de même, le premier homme, dans l'état d'innocence, semble avoir eu l'œil de la contemplation ouvert; car Hugues de Saint-Victor dit, dans ses *Sentences* (*des Sacrements*, Partie VI, ch. XIV), que *l'homme*, dans son premier état, *connut son Créateur, non de cette connaissance que l'ouïe extérieure fait seule percevoir, mais de celle que l'inspiration répand à l'intérieur; non de celle qui fait que maintenant les croyants cherchent par la foi Dieu absent, mais de celle où Dieu, par la présence de la contemplation, était vu d'une façon plus manifeste*. Donc l'homme ou l'ange, dans l'état de leur première condition, n'ont pas eu la foi ». — La seconde objection fait observer que « la connaissance de la foi est énigmatique et obscure, selon cette parole de la première Épître *aux Corinthiens*, ch. XIII (v. 12) : *Nous voyons maintenant dans un miroir et en énigme*. Or, dans le premier état, il n'y eut aucune obscurité ni dans l'homme ni dans l'ange; parce que l'état de ténèbres est une peine du péché. Donc la foi, dans le premier état, ne put pas exister, ni dans l'homme, ni dans l'ange ». — La troisième objection rappelle que « l'Apôtre dit dans son épître *aux Romains*, ch. X (v. 17), que *la foi est par l'ouïe*. Or, ceci ne put pas avoir lieu dans le premier état où se trouvèrent l'ange et l'homme; car on n'y recevait point les leçons d'un autre. Donc la foi n'a pas pu être dans cet état, soit pour l'homme, soit pour l'ange ».

L'argument *sed contra* est un autre texte de « l'Apôtre, dans son épître *aux Hébreux*, ch. XI (v. 6) », où il est « dit : *Celui qui vient vers Dieu doit croire*. Or, l'ange et l'homme, dans leur premier état furent à même de s'approcher de Dieu. Donc ils avaient besoin de la foi ».

Au corps de l'article, saint Thomas signale d'abord l'opinion de « certains » (cf. Hugues de Saint-Victor, endroit précité; Alexandre de Halès, *Somme théologique*, Partie III, q. LXVIII, membre VIII, art. 2, 3; S. Bonaventure, *Sentences*, liv. II, dist. XXIII, art. 2, q. 3) qui « disent que dans les anges avant qu'ils aient été confirmés en grâce avant la chute, et dans l'homme avant le péché, la foi n'existait pas, en raison de la contemplation à découvert qu'ils avaient alors des choses divi-

nes. — Mais, déclare saint Thomas, comme la foi est *l'argument de ce qui ne se voit pas*, d'après l'Apôtre, et que *par la foi sont crues des choses qui ne sont point vues*, selon que s'exprime saint Augustin (traité XL, LXXIX, *sur saint Jean : Questions évangéliques*, liv. II, q. XXXIX), cette manifestation seule exclut la raison de la foi, qui montre à découvert et fait voir ce sur quoi principalement la foi porte. Or, le principal objet de la foi est la Vérité première dont la vue cause le bonheur et succède à la foi. Puis donc que l'ange avant sa confirmation dans la grâce et l'homme avant son péché n'ont pas eu cette béatitude qui consiste dans la vision de Dieu par son essence, il est manifeste qu'ils n'ont pas eu cette claire vue qui exclut la raison de foi. Il suit de là que s'ils n'avaient pas eu la foi, ce n'aurait pu être que parce que les choses sur lesquelles porte la foi leur auraient été complètement inconnues. Il est vrai que si l'ange et l'homme avaient été créés à l'état de pure nature, comme quelques-uns le disent (cf. S. Bonaventure, *Sentences*, liv. II, dist. XXIX, art. 2, q. 2), peut-être pourrait-on soutenir que la foi ne fut pas dans l'ange avant sa confirmation ni dans l'homme avant son péché; car la connaissance de la foi est au-dessus de la connaissance naturelle non seulement de l'homme, mais aussi de l'ange. Mais, parce que dans la Première Partie (q. 62, art. 3; q. 95, art. 1), nous avons déjà dit que l'ange et l'homme ont été créés avec le don de la grâce, en raison de cela il est nécessaire de dire que par la grâce reçue et non encore consommée il y eut en eux un certain commencement de la béatitude attendue; lequel commencement est dans la volonté par l'espérance et par la charité, mais dans l'intelligence par la foi, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 4, art. 7). Et donc il est nécessaire de dire que l'ange avant sa confirmation a eu la foi, et de même aussi l'homme avant son péché. — Toutefois, ajoute saint Thomas, il faut considérer que dans l'objet de la foi il y a quelque chose de formel, savoir la Vérité première existant au-dessus de toute connaissance naturelle de la créature, et quelque chose de matériel, savoir ce à quoi nous donnons notre assentiment en adhérant à la Vérité première [cf. q. 1, art. 1; q. 2, art. 1].

En raison du premier de ces deux points, la foi se trouve communément en tous ceux qui ont la connaissance de Dieu, sans avoir encore obtenu la future béatitude, adhérant à la Vérité première. Mais quant aux choses qui sont proposées matériellement à croire, il en est qui sont crues par l'un et sues manifestement par l'autre, même dans l'état présent, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 1, art. 5). Et, de ce chef, on peut dire aussi que l'ange avant sa confirmation et l'homme avant son péché connaissaient d'une connaissance claire et manifeste certaines choses des mystères divins que maintenant nous ne pouvons plus connaître qu'en les croyant ».

L'*ad primum* explique dans le sens qui vient d'être dit les textes cités dans l'objection. « Bien que, déclare saint Thomas, les paroles de Hugues de Saint-Victor ne soient que des paroles d'un maître et qu'elles n'aient point la force de l'autorité » attachée aux définitions de l'Église, en telle sorte qu'il n'est pas absolument nécessaire de s'y tenir, « cependant on peut dire » pour les expliquer et les garder, « que la contemplation » ou la claire vue « qui enlève la nécessité de la foi est la contemplation de la Patrie où la Vérité surnaturelle est vue par son essence. Cette contemplation, ni l'ange ne l'a eue avant sa confirmation, ni l'homme avant son péché. Toutefois, leur contemplation était plus haute que n'est la nôtre; car, approchant Dieu de plus près, ils pouvaient connaître ouvertement plus de choses que nous ne le pouvons touchant les œuvres de Dieu et ses mystères [cf. I p., q. 94]. Et, par suite, il n'y avait pas en eux, autant qu'elle est chez nous, la foi par laquelle on cherche Dieu absent. Dieu, en effet, était plus près d'eux qu'Il n'est près de nous par la lumière de la sagesse; bien que cependant Il ne leur fût point présent comme Il est présent aux bienheureux par la lumière de gloire ». — Retenons soigneusement ces divers degrés de lumière marqués ici par saint Thomas et qui nous montrent que même sur cette terre le don intérieur de la foi peut nous faire entrevoir quelque chose des mystères de Dieu, comme nous l'avons souvent signalé déjà.

L'*ad secundum* répond que « dans le premier état de l'homme

ou de l'ange, il n'y avait point l'obscurité de la coulpe ou de la peine. Mais seulement il y avait dans l'intelligence de l'homme et de l'ange, une certaine obscurité naturelle, selon que toute créature est ténèbres, comparée à l'immensité de la lumière divine. Et cette obscurité suffit à la raison de la foi ».

L'*ad tertium* précise que « dans le premier état, il n'y avait point l'audition de l'homme qui parle au dehors, mais il y avait celle de Dieu inspirant au dedans; de la même manière que les prophètes eux aussi entendaient; selon cette parole du psaume (LXXXIV, v. 9) : *J'écouterai ce que le Seigneur Dieu dira au dedans de moi* ». — Ici encore retenons cette doctrine; car elle confirme ce que nous avons dit au sujet de la révélation intérieure pouvant être faite directement par Dieu quand il s'agit des infidèles vivant éloignés de tout secours extérieur.

Si nous admettons, comme il a été établi dans la Première Partie, que l'ange et l'homme ont été créés par Dieu dans l'état de grâce et avec les dons de l'ordre surnaturel, mais en deçà de la vision béatifique, il s'ensuit de toute nécessité que dans leur premier état, l'homme et l'ange avaient la foi. Et leur foi était de même nature que la nôtre, ayant le même objet formel et le même objet matériel principal, bien que par rapport à l'objet matériel, dans sa totalité, leur foi eût moins d'obscurités que la nôtre. — Mais s'il s'agit de l'ange après sa chute, pouvons-nous dire qu'il ait encore la foi? C'est l'objet de l'article suivant, l'un des plus importants pour achever de bien fixer la nature de l'acte de foi, tel que saint Thomas l'a entendu.

Article II.

Si dans les démons se trouve la foi?

Trois objections veulent prouver que « dans les démons la foi ne se trouve pas ». — La première arguë du mot de « saint Augustin, dans le livre *de la Prédestination des saints* (ch. v) », où il est « dit que *la foi consiste dans la volonté de ceux qui croient.*

Or, cette volonté est bonne, par laquelle quelqu'un veut croire à Dieu. Puis donc que dans les démons, il n'y a aucune volonté délibérée qui soit bonne, ainsi qu'il a été dit dans la Première Partie (q. 64, art. 2, *ad 5um*), il semble que dans les démons il n'y a pas la foi ». — La seconde objection dit que « la foi est un certain don de la grâce divine, selon cette parole de l'Épître *aux Éphésiens*, ch. II (v. 8) : *C'est la grâce qui vous a sauvés par la foi; c'est là, en effet, un don de Dieu.* Or, les démons ont perdu les dons de la grâce par leur péché, comme le dit la glose au sujet de ce texte d'Osée, ch. III (v. 1) : *Ils se tournent vers des dieux étrangers; et ils aiment les gâteaux du raisin.* Donc la foi n'est pas demeurée dans les démons après leur péché ». — La troisième objection fait observer que « l'infidélité semble être le plus grave de tous les péchés; comme on le voit par saint Augustin, sur ce verset de saint Jean, ch. XV (v. 22) : *Si je n'étais point venu et que je ne leur eusse point parlé, ils n'auraient point de péché; mais maintenant ils n'ont point d'excuse de leur péché.* Or, il est des hommes chez qui l'on trouve le péché d'infidélité. Si donc la foi était dans les démons, le péché de certains hommes serait plus grave que celui des démons; chose qui ne semble point possible. Donc la foi n'est pas dans les démons ».

L'argument *sed contra* est le fameux texte de « saint Jacques, ch. II (v. 19) », où il est « dit : *Les démons croient et tremblent* ».

Au corps de l'article, saint Thomas en appelle à la notion de la foi exposée plus haut. « Selon qu'il a été dit (q. 1, art. 4; q. 2, art. 1, *ad 3um*; art. 9; q. 4, art. 1, 2), l'intelligence de celui qui croit adhère à la chose crue, non point parce qu'il la voit, soit en elle-même, soit en la résolvant dans les principes premiers qui sont vus par eux-mêmes, mais sur le commandement de la volonté. Or, que la volonté meuve l'intelligence à assentir, cela peut provenir d'un double chef. Ou de l'ordre de la volonté au « bien; et, dans ce cas, l'acte de croire est un acte louable. Ou, parce que l'intelligence est convaincue de façon à juger qu'il faut croire les choses qui sont dites, bien qu'elle ne soit pas convaincue par l'évidence de la chose. C'est ainsi que si un prophète prédisait, au nom du Seigneur, une chose à venir, et

qu'il apportât un signe en ressuscitant un mort, par ce signe l'intelligence de celui qui le verrait serait convaincue au point de connaître manifestement que la parole dite est de Dieu qui ne ment pas; bien que cette chose à venir ainsi annoncée ne fût pas évidente en elle-même; d'où il suit que la raison de foi ne serait pas enlevée ». — Et après ce bref exposé, saint Thomas conclut : « Ainsi donc il faut dire que dans les fidèles du Christ, la foi est louée selon le premier mode. Et de cette manière, elle n'est pas dans les démons; mais seulement de la seconde manière. Ils voient, en effet, de nombreux indices manifestes d'où ils perçoivent que la doctrine de l'Église est de Dieu; bien qu'ils ne voient pas les choses elles-mêmes que l'Église enseigne, par exemple que Dieu est un et trine, et autres choses de ce genre ».

L'*ad primum* dit que « la foi des démons est d'une certaine manière forcée par l'évidence des signes. Et voilà pourquoi ce n'est point un mérite de leur volonté qu'ils croient ».

L'*ad secundum* répond que « la foi qui est un don de la grâce incline l'homme à croire selon un certain mouvement affectif pour le bien, même si elle est informe. Aussi bien, la foi qui est dans les démons n'est pas un don de la grâce; mais plutôt ils sont forcés à croire par la perspicacité de leur intelligence naturelle ».

L'*ad tertium* déclare que « cela même déplaît aux démons que les signes de la foi soient si évidents qu'ils soient par eux contraints de croire. Et voilà pourquoi leur malice n'est diminuée en rien, du fait qu'ils croient ».

Tout est à retenir dans ce lumineux article. Il confirme les multiples remarques déjà faites par nous au cours de tout ce traité, et nous fournit, donnée par saint Thomas lui-même, la clef du problème si délicat soulevé par l'acte de foi dans ses rapports avec l'apologétique. Saint Thomas vient de nous déclarer expressément que la foi est dans les démons, et une foi dont l'acte a vraiment la raison d'acte de foi. Il l'a prouvé en rappelant la définition même de l'acte de foi : assentiment ferme de l'intelligence dû au commandement de la volonté. Ceci se

trouve dans les démons. Leur intelligence est fixée dans l'assentiment à toutes les vérités d'ordre strictement surnaturel, que l'Église enseigne, comme, par exemple, que Dieu est un en nature et trine en Personnes; que la seconde Personne de la Trinité s'est incarnée, et ainsi de suite. Mais si leur intelligence est fixée dans l'assentiment à ces vérités, ce n'est pas qu'ils les voient en elles-mêmes : ces vérités sont aussi mystérieuses pour leur intelligence qu'elles le sont pour l'intelligence du fidèle du Christ. Si donc leur intelligence est fixée dans cet assentiment, c'est uniquement parce que leur volonté l'y fixe. Or, cela même constitue l'essence de l'acte de foi. D'où il suit que l'acte de foi, au sens le plus formel, se trouve dans les démons. Et cependant, cet acte de foi diffère du tout au tout par rapport à l'acte de foi du fidèle du Christ. D'où vient donc la différence?

Elle ne vient pas de l'objet sur lequel porte l'assentiment de l'intelligence. Cet objet est absolument le même de part et d'autre. L'assentiment de l'intelligence du démon, comme l'assentiment de l'intelligence du fidèle, porte sur toutes les vérités que l'Église enseigne; et même sans doute plus clairement ou d'une façon plus explicite, quant au détail de ces vérités, car son intelligence est plus à même de savoir ce qu'enseigne l'Église que ne peut l'être l'intelligence d'un simple mortel vivant sur la terre. Ce sera donc du côté de la raison pour laquelle il adhère ou du côté du motif qui incline sa volonté à fixer l'intelligence dans son assentiment, que nous devons chercher la différence. Et c'est, en effet, de ce côté-là que saint Thomas l'assigne. Encore faut-il remarquer qu'il peut y avoir et qu'il y a, même de ce côté, une certaine ressemblance entre les deux actes de foi. Car la raison première essentielle qui incline ou doit incliner la volonté à fixer l'assentiment de l'intelligence sur les vérités dont il s'agit, c'est que Dieu les affirme. C'est pour cela, pour cette raison essentielle, que soit la volonté du fidèle soit la volonté du démon agissent sur leur intelligence respective et la fixent dans un assentiment auquel d'elle-même elle répugnerait plutôt. Cette raison est la raison formelle de l'acte de la foi; et, en un sens, elle est la même

en tous ceux qui croient les vérités surnaturelles dont il s'agit ici. A ce titre, ou de ce chef, la foi du démon et la foi du fidèle sont également surnaturelles, tant du côté de leur objet matériel que du côté de leur objet formel. Où donc sera la différence, la différence essentielle entre les deux? Elle sera du côté de la *raison de bien* existant dans cette même raison formelle de l'objet ou aussi jusque dans l'objet matériel.

La raison de bien que le fidèle trouve dans la raison formelle de l'objet de la foi et aussi dans son objet matériel, le démon ne l'y trouve pas et ne peut pas l'y trouver; car elle implique essentiellement un rapport de convenance entre la volonté du sujet et cette raison formelle ou cet objet matériel sous leur caractère proprement surnaturel : en telle sorte que la volonté puisse se porter et se porte, en effet, à cette raison formelle et à cet objet matériel, qui ne sont autres que *la Vérité divine subsistante*, selon que nous le rappelait saint Thomas à l'article premier de la question actuelle, *d'un certain mouvement affectif*, nécessairement du même ordre, c'est-à-dire surnaturel et dû à un mouvement de la grâce : or, ceci est absolument hors des prises du démon après son péché. Il ne peut, au contraire, se porter vers cette Vérité première, que d'un mouvement de haine et de rage, comme nous le marquait ici saint Thomas à l'*ad tertium*. Si donc sa volonté meut son intelligence à adhérer parce que Dieu a parlé, c'est uniquement parce que le fait d'adhérer ainsi quand Dieu a parlé lui apparaît *comme un bien d'ordre naturel indissolublement lié à sa nature même d'être intellectuel*. C'est uniquement parce qu'il serait fou de nier l'évidence. Or, d'une part, il est évident que Dieu a parlé; de l'autre, que si Dieu a parlé on ne peut pas mettre en doute ce qu'Il a dit; d'où il suit qu'il faut de toute nécessité, d'une nécessité commandée par le bien le plus essentiel de la nature intellectuelle, incliner l'intelligence à se rendre, pour tant que cette vérité en elle-même semble répugner à l'intelligence et répugne à la volonté. Voilà tout le processus psychologique du démon dans son acte de foi; et comment il diffère essentiellement, sur un point, du processus du fidèle. Mais s'il diffère du processus du fidèle, il peut convenir à celui de certains hom-

mes, qui se rapprocheront d'autant plus du démon dans leur attitude à l'endroit des choses de la foi, qu'ils seront naturellement plus intelligents et plus pervers dans l'ordre du bien surnaturel. Ceux-là aussi pourront être amenés à croire, forcés qu'ils seront par l'évidence des signes, sans que leur foi ait rien de méritoire ou de louable. Et l'on voit, par là, que ce n'est point du côté de la non-évidence des signes, ni même du côté de la non-évidence intrinsèque des mystères, qu'il faut aller chercher, de soi, la raison de libre et la raison de méritoire dans l'acte de foi, mais du côté de la raison surnaturelle de bien, comme nous l'avions déjà noté, q. 2, art. 9.

Nous avons vu que c'est du côté de la volonté que l'acte de foi du démon ou des méchants diffère de celui des fidèles. Il en diffère aussi, du côté de l'intelligence, en tant que l'intelligence du fidèle est perfectionnée par un habitus d'ordre surnaturel comme est aussi surnaturel le mouvement de la volonté qui meut l'intelligence à assentir. Et, de même que ce mouvement surnaturel de la volonté est dû à l'action de la grâce qui cause en elle un certain goût affectif, d'ordre surnaturel, pour ce qui constitue l'objet de la foi, de même l'habitus surnaturel, qui, dans l'intelligence, correspond à ce mouvement affectif, est causé par la grâce et donne à l'intelligence de moins répugner à ce qu'il y a de mystérieux dans l'objet de la foi, le lui faisant en quelque sorte un peu atteindre en lui-même selon sa raison propre ou intrinsèque. Et c'est pour autant, comme nous l'avons déjà souligné plusieurs fois (q. 1, art. 1; q. 2, art. 1; q. 4, art. 1; cf. *1ª-2ªᵉ*, q. 112, art. 5), qu'on peut parler d'une certaine différence essentielle, en ce qui est de l'objet de la foi, même sous sa raison d'objet de l'intelligence, entre la foi du démon ou des méchants et la foi des fidèles, bien qu'en un autre sens, nous l'avons dit aussi, cet objet soit le même de part et d'autre.

Après avoir déterminé ce qu'il en est de l'existence de la foi dans les démons, nous devons maintenant examiner si la foi se trouve dans les hérétiques. — C'est l'objet de l'article qui suit.

Article III.

Si l'hérétique qui refuse de croire un article de la foi peut avoir la foi informe touchant les autres articles?

Trois objections veulent prouver que « l'hérétique qui refuse de croire un article de la foi peut avoir la foi informe au sujet des autres articles ». — La première dit que « l'intelligence naturelle de l'hérétique n'est pas plus puissante que l'intelligence du catholique. Or, l'intelligence du catholique a besoin d'être aidée du don de la foi pour croire n'importe quel article de la foi. Donc il semble que les hérétiques non plus ne peuvent point croire quelques articles de la foi sans le don de la foi informe ». Cette objection, très intéressante, nous vaudra une réponse importante de saint Thomas. — La seconde objection fait observer que « plusieurs conclusions sont contenues sous une même science, par exemple, la géométrie, comme plusieurs articles de foi sont contenus sous la foi. Or, un homme peut avoir la science de la géométrie touchant quelques-unes de ses conclusions et ignorer les autres. Donc l'homme peut aussi avoir la foi de certains articles, même en ne croyant pas les autres ». — La troisième objection remarque que « si l'homme obéit à Dieu en croyant les articles de la foi, il lui obéit aussi en accomplissant les préceptes de la loi. Or, l'homme peut être obéissant par rapport à certains préceptes sans l'être par rapport aux autres. Donc il peut aussi avoir la foi touchant certains articles, sans l'avoir sur tous ».

L'argument *sed contra* déclare que « refuser de croire un article de la foi est contraire à la foi, comme se rendre coupable d'un péché mortel est contraire à la charité. Or, la charité ne demeure point dans l'homme quand il a commis un péché mortel. Donc la foi non plus, quand il refuse de croire un des articles de la foi ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « l'hérétique qui refuse de croire un des articles de la foi n'a plus l'habitus de la foi ni formée ni informe. Et la raison en est que l'espèce

de tout habitus dépend de la raison formelle de l'objet, laquelle étant enlevée, l'espèce de l'habitus ne peut pas demeurer. Or, l'objet formel de la foi c'est la Vérité première selon qu'elle est manifestée dans les saints Livres et dans la doctrine de l'Église », c'est-à-dire la parole de Dieu contenue dans l'Écriture Sainte et dans l'enseignement catholique. « Il suit de là que quiconque n'adhère pas, comme à une règle infaillible et divine, à la doctrine de l'Église qui procède de la Vérité première manifestée dans les Écritures, celui-là n'a point l'habitus de la foi, mais il tient les choses de la foi d'une autre manière que par la foi. C'est ainsi que si quelqu'un tient dans son esprit une conclusion sans connaître le médium de sa démonstration, il n'a certainement pas la science de cette conclusion, mais il en a seulement l'opinion. D'autre part, il est manifeste que celui qui adhère à la doctrine de l'Église comme à une règle infaillible donne son assentiment à tout ce que l'Église enseigne. Sans quoi, si, parmi les choses que l'Église enseigne, il garde ce qui lui plaît et laisse le reste, il n'adhère déjà plus à la doctrine de l'Église comme à une règle infaillible, mais à sa propre volonté. Par où l'on voit manifestement que l'hérétique qui refuse avec pertinacité de croire un article n'est point disposé à suivre en tout la doctrine de l'Église (car s'il ne refusait pas avec pertinacité, il ne serait pas hérétique, mais seulement dans l'erreur). Et, par suite, un tel hérétique niant un article n'a pas la foi au sujet des autres articles, mais une certaine opinion qui a pour cause sa volonté ».

On le voit, il s'agit ici de l'hérétique au sens le plus formel ; c'est-à-dire de celui qui connaît l'intervention divine et l'autorité de l'Église (cf. q. 1, art. 10; q. 2, art. 6, *ad 3um*), et qui, parmi les choses proposées par Dieu ou par l'Église au nom de Dieu, veut faire un choix, prenant les unes auxquelles il adhère, et laissant les autres auxquelles il refuse obstinément d'adhérer. Et par articles de la foi, il s'agit de tout point de doctrine, quel qu'il soit, qui se trouve proposé par Dieu dans l'Écriture ou par l'Église dans son enseignement défini. Nous disons que quiconque nie ainsi obstinément un point quelconque de cet enseignement n'a plus la foi, admettrait-il d'ailleurs tout le

reste; parce que ce qu'il admet, il ne l'admet plus pour ce motif, que Dieu l'a dit ou l'impose, mais parce qu'il trouve bon de l'admettre. Si, en effet, il l'admettait parce que Dieu l'a dit, il admettrait aussi le point qu'il rejette, puisque ce point aussi a été dit par Dieu, étant dans l'Écriture ou étant enseigné par l'Église, organe écrit ou temple vivant de la parole de Dieu.

L'*ad primum* appuie expressément sur cette doctrine. Il marque la différence essentielle qui existe entre l'intelligence de l'hérétique et l'intelligence du fidèle dans l'acte d'adhésion qui porte sur les mêmes articles. « Les autres articles de la foi, au sujet desquels l'hérétique n'est pas dans l'erreur », en ce sens qu'il les admet encore, « il ne les admet pas de la même manière que les admet le fidèle, c'est-à-dire en adhérant purement et simplement à la Vérité première : or, c'est en raison de ce mode d'adhésion que l'homme a besoin d'être aidé par l'habitus de la foi »; il n'y a donc pas à supposer, comme le faisait l'objection, que l'intelligence de l'hérétique adhérant sans avoir ce secours soit plus puissante que celle du fidèle; l'hérétique, en effet, n'adhère pas en vue de Dieu, mais « il ne tient ce qu'il garde encore qu'en raison de sa propre volonté et de son jugement ». Ce n'est pas à Dieu qu'il croit, mais à lui-même. Et, en cela, il se distingue non seulement du fidèle, mais même du démon ou des méchants qui ont la foi. Ceux-là, en effet, croient tout ce que Dieu a dit, sans faire aucune distinction. Toutefois, dans leur acte, ils ne sont pas aidés du secours d'un habitus infus comme le fidèle, parce qu'ils ne croient pas d'une façon surnaturelle, mais d'une façon naturelle, comme nous l'avons expliqué à la suite de l'article précédent.

L'*ad secundum* explique que « dans les diverses conclusions d'une même science, il y a pour les prouver des raisons diverses, et l'une peut être connue sans que l'autre le soit. C'est pour cela que l'homme peut connaître certaines conclusions d'une science et ignorer les autres. Mais la foi adhère à tous les articles de foi pour une seule et même raison, qui est la Vérité première proposée à nous dans les Écritures entendues sainement selon la doctrine de l'Église ». La foi n'adhère à rien sinon parce que Dieu l'a dit; et Dieu l'a dit, parce que c'est contenu

dans l'Écriture, qui est le livre de Dieu; et c'est contenu dans l'Écriture, parce que l'Église, constituée par Dieu pour garder et transmettre aux hommes sa parole, nous déclare que cela s'y trouve contenu. C'est donc toujours l'autorité de Dieu qui intervient, et cette autorité seule, ou sa Vérité infaillible, quand nous faisons acte de foi. « Il s'ensuit que si quelqu'un reste en dehors de cette autorité » et adhère à une des vérités de foi non point pour cette unique raison, que Dieu l'a dit, mais parce que cela lui plaît et que lui l'estime vrai, « ce quelqu'un manque totalement de foi » : la foi n'est en lui d'aucune manière, quelle que soit la nature ou quel que soit le nombre des vérités de foi qu'il accepte.

L'*ad tertium* fait observer que « les divers préceptes peuvent se rapporter à des motifs prochains divers; et, de la sorte, un de ces préceptes pourra être observé sans que les autres le soient. Mais si on les réfère à un motif premier qui est le même pour tous, savoir la raison de parfaite obéissance à l'endroit de Dieu, quiconque viole un précepte de la loi quel qu'il soit, se soustrait à ce motif » et les viole tous, « selon cette parole de saint Jacques, ch. II (v. 10) : *Celui qui manque sur un point est coupable à l'endroit de tous* ».

L'hérétique formel qui refuse d'accepter l'autorité de Dieu sur un point ne peut plus prétendre garder cette autorité sur aucun autre; car elle est la même pour tous et rien n'est admis dans la foi qu'en raison d'elle. Il s'ensuit qu'un tel hérétique n'a plus rien de la foi. — Que penser de cette foi, selon qu'elle existe dans les fidèles. Faut-il admettre qu'elle se trouve en tous au même degré ou pouvons-nous dire qu'elle est plus grande en l'un que dans l'autre. C'est ce que nous allons examiner à l'article qui suit.

Article IV.

Si la foi peut être plus grande en l'un que dans l'autre.

Trois objections veulent prouver que « la foi ne peut pas être plus grande en l'un que dans l'autre ». — La première observe que « la grandeur de l'habitus se prend en raison de

l'objet. Or, quiconque a la foi croit toutes les choses qui sont de foi; car celui qui laisse un seul article perd totalement la foi, ainsi qu'il a été dit (art. préc.). Donc il semble que la foi ne puisse pas être plus grande en l'un que dans l'autre ». — La seconde objection dit que « les choses qui consistent dans le point extrême ne reçoivent pas le plus et le moins. Or, la raison de la foi consiste en une chose extrême; puisqu'il est requis, pour la foi, que l'homme adhère à la Vérité première par-dessus toutes choses. Donc la foi ne reçoit pas le plus et le moins ». — La troisième objection déclare que « la foi est dans l'ordre de la connaissance gratuite, ce que l'intelligence des principes est dans l'ordre de la connaissance naturelle, les articles de la foi étant les premiers principes de la connaissance gratuite, comme il ressort de ce qui a été dit (q. 1, art. 7). Or, l'intelligence des principes se trouve également en tous les hommes. Donc la foi aussi doit se trouver également en tous les fidèles ».

L'argument *sed contra* fait remarquer que « partout où l'on trouve la raison de petit et de grand, se trouve aussi la raison de plus grand et de plus petit. Or, dans la foi on trouve la raison de petit et de grand. Car le Seigneur dit à Pierre, en saint Matthieu, ch. XIV (v. 31) : *Homme de peu de foi, pourquoi as-tu douté?* et à la femme chananéenne, Il dit, en saint Matthieu, ch. XV (v. 28) : *Femme, grande est ta foi.* Donc la foi peut être plus grande en l'un que dans l'autre ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par rappeler que « conformément à ce qui a été dit plus haut (1^a-2^{ae}, q. 52, art. 1, 2; q. 112, art. 4), la grandeur de l'habitus peut se prendre d'un double chef : du côté de l'objet; ou selon la participation du sujet. — Or, l'objet de la foi peut se considérer d'une double manière : selon sa raison formelle; et selon les choses qui sont matériellement proposées à croire. L'objet formel de la foi est un et simple, savoir la Vérité première, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 1, art. 1). De ce chef, la foi ne se diversifie pas dans ceux qui croient, mais elle est spécifiquement la même en tous, selon qu'il a été dit plus haut (q. 4, art. 6). Quant aux choses qui sont matériellement proposées à croire, elles sont multiples; et on peut les prendre d'une façon plus ou moins

explicite. A ce titre, il se peut que tel homme croie explicitement plus de choses que tel autre n'en croit : et pour autant, la foi peut être plus grande en l'un que dans l'autre, en raison d'un caractère plus explicite qu'elle peut y avoir. — Que si nous considérons la foi selon la participation du sujet, elle peut se produire d'une double manière. Car l'acte de foi procède et de l'intelligence et de la volonté, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 2, art. 1 ; q. 4, art. 1). La foi pourra donc se dire plus grande en l'un que dans l'autre, et du côté de l'intelligence, en raison d'une plus grande certitude et d'une plus grande fermeté ; et du côté de la volonté, en raison d'une plus grande promptitude ou dévotion ou confiance ». — Il est aisé de voir que d'après cette doctrine de saint Thomas, comme nous l'avons déjà plusieurs fois souligné, c'est plutôt du côté de la participation du sujet que nous devons chercher la différence de la foi, dans les divers sujets où elle se trouve, qu'il s'agisse des fidèles entre eux, ou même qu'il s'agisse des fidèles et du démon ou des méchants. Si nous assignons une différence du côté de l'objet, ce sera pour autant que dans les fidèles cet objet est atteint, d'une certaine manière, en lui-même ou selon sa vérité intrinsèque, tandis qu'il ne l'est pas ni le peut être chez ceux qui n'ont pas l'habitus surnaturel de la foi. Cf. *1ª-2ªe*, q. 112, art. 5.

L'*ad primum* répond un peu dans le sens que nous venons d'indiquer. « Celui qui refuse avec pertinacité de croire l'une des choses qui sont contenues sous la foi n'a point l'habitus de la foi, qu'a au contraire celui qui ne croit pas d'une façon explicite tous les articles, mais qui est prêt à les croire tous. Et, de ce chef, du côté de l'objet, l'un a une plus grande foi que l'autre, en tant qu'il croit explicitement plus de choses, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article), quoique cependant tous ceux qui ont la foi les croient toutes implicitement, comme le disait justement l'objection.

L'*ad secundum* accorde qu' « il est de la raison de la foi que la Vérité première soit préférée à tout. Mais cependant parmi ceux qui la préfèrent à tout, les uns se soumettent à elle avec plus de certitude et de dévotion que les autres. Et pour autant la foi est plus grande en l'un que dans l'autre ». — Il faut

remarquer d'ailleurs que cette *préférence* dont vient de nous parler saint Thomas, et qui est essentielle à tout acte de foi, peut être naturelle ou surnaturelle, comme nous l'avons expliqué déjà souvent, notamment à propos de la foi des démons : dans un cas, elle est le seul effet de l'évidence naturelle; dans l'autre, elle provient d'un mouvement de la grâce.

L'*ad tertium* confirme excellemment toutes nos précédentes remarques sur la différence de la foi due à la présence de l'habitus surnaturel. — « L'intelligence des principes suit la nature humaine elle-même, laquelle se trouve également en tous les hommes. La foi, au contraire, suit le don de la grâce, qui n'est point également en tous, ainsi qu'il a été dit plus haut (*1a-2ae*, q. 112, art. 4). Aussi bien la raison n'est pas la même. D'ailleurs, ajoute saint Thomas, il y a encore que selon la plus ou moins grande capacité de l'entendement, l'un connaît plus que l'autre, parmi les divers hommes, la vertu des principes ».

La foi peut se trouver en tous ceux qui ne jouissent pas actuellement de la vision de Dieu dans le ciel, et qui, ou bien soumettent leur intelligence, par un motif d'ordre surnaturel, à la Vérité de Dieu qui se manifeste, ou tout au moins se rendent à l'évidence naturelle de l'autorité divine qu'ils ne peuvent nier. — Cette foi, dont nous avons parlé jusqu'ici, doit avoir une cause. Quelle est-elle? C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer. Et tel est l'objet de la question suivante.

QUESTION VI

DE LA CAUSE DE LA FOI

Cette question comprend deux articles :

1° Si la foi est infusée à l'homme par Dieu ?
2° Si la foi informe est un don ?

Pour n'avoir que deux articles, cette question n'en est pas moins l'une des plus importantes du traité de la foi, surtout pour ce qui est du caractère surnaturel que cette vertu implique. Voyons d'abord l'article premier.

Article Premier.

Si la foi est infusée à l'homme par Dieu ?

Trois objections veulent prouver que « la foi n'est pas infusée à l'homme par Dieu ». — La première cite un texte fameux de « saint Augustin, au livre XIV *de la Trinité* (ch. I) », où il est « dit que *par la science la foi est engendrée en nous, augmentée, défendue, fortifiée*. Or, les choses qui sont engendrées en nous par la science, semblent plutôt acquises qu'infuses. Donc la foi ne semble pas être en nous par voie d'infusion divine ». — La seconde objection dit que « ce à quoi l'homme parvient à l'aide de l'ouïe et de la vue semble être acquis par l'homme. Or, l'homme parvient à croire et en voyant des miracles et en entendant la doctrine. Il est dit, en effet, en saint Jean, ch. IV (v. 53) : *Le père reconnut que c'était à cette heure-là même que Jésus lui dit : Ton fils est vivant. Et il crut, lui et sa maison tout entière*. Il est dit aussi, *aux Romains*, ch. X (v. 17), que *la foi*

est par l'ouïe. Donc la foi est dans l'homme comme acquise par lui ». — La troisième objection déclare que « ce qui consiste dans la volonté de l'homme peut être acquis par l'homme. Or, *la foi consiste dans la volonté de ceux qui croient*, comme saint Augustin le dit au livre *de la Prédestination des saints* (ch. v). Donc la foi peut être acquise par l'homme ».

L'argument *sed contra* rappelle qu'« il est dit, dans l'Épître *aux Éphésiens*, ch. II (v. 8, 9) : *C'est la grâce qui vous a sauvés par la foi; et cela n'est pas de vous, pour que personne ne se glorifie; c'est, en effet, un don de Dieu* ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare que « pour la foi, deux choses sont requises. L'une est que les choses à croire soient proposées à l'homme; ceci est requis pour que l'homme croie quelque chose d'une façon explicite. La seconde chose requise pour la foi est l'assentiment de celui qui croit aux choses qui sont proposées. — S'il s'agit du premier de ces deux points, il est nécessaire que la foi vienne de Dieu. Et, en effet, les choses qui appartiennent à la foi dépassent la raison humaine. Il s'ensuit qu'elles ne tombent sous le regard de l'homme que si Dieu les révèle. Seulement, à quelques-uns elles sont révélées d'une façon immédiate par Dieu, comme elles ont été révélées aux Apôtres et aux Prophètes; et à d'autres elles sont proposées par Dieu au moyen des prédicateurs de la foi qu'Il envoie, selon cette parole de l'Épître *aux Romains*, ch. x (v. 15) : *Comment prêcheront-ils s'ils ne sont envoyés?* — Pour ce qui est du second point, ou de l'assentiment de l'homme aux choses de la foi, il peut avoir une double cause. L'une, extérieure, qui sollicite : comme le miracle que l'on voit; ou la persuasion de l'homme qui invite à croire, sans que cependant aucune de ces deux choses soit une cause déterminante : parmi ceux, en effet, qui voient le même miracle, ou qui entendent la même prédication, les uns croient et les autres ne croient pas. Aussi bien, il faut assigner une autre cause, intérieure, celle-là, qui meut l'homme intérieurement à donner son assentiment aux choses de la foi. Cette cause, les Pélagiens disaient que c'était seulement le libre arbitre de l'homme; et, en raison de cela ils enseignaient que le commencement de la foi est de

nous, pour autant que nous sommes de nous-mêmes disposés à donner l'assentiment aux choses de la foi, mais la consommation de la foi est de Dieu par qui nous sont proposées les choses que nous devons croire. Mais cela est faux. C'est qu'en effet, l'homme, quand il donne son assentiment aux choses de la foi, est élevé au-dessus de sa nature; et, par suite, il faut que cela soit en lui par l'action d'un principe surnaturel qui le meut et qui est Dieu. Aussi bien, la foi, quant à l'assentiment, qui est l'acte principal de la foi, vient de Dieu qui meut intérieurement par la grâce ».

On aura remarqué le mot essentiel de la raison donnée par saint Thomas : c'est que dans l'assentiment de la foi, *l'homme est élevé au-dessus de sa nature*. Voilà ce qui nécessite absolument l'intervention d'une cause surnaturelle, qui ne peut être que Dieu, puisque nous sommes ici dans le surnaturel strict, qui dépasse toute nature créée. Si l'assentiment restait naturel, nous n'aurions pas à parler de cette action intérieure de Dieu. Or, nous savons que l'assentiment naturel peut exister. C'est, en effet, celui des démons; et il peut être aussi celui de certains hommes. Ceux-là croient par la seule vue des prodiges dont la force probante est évidente à leurs yeux; laquelle évidence constitue, pour leur volonté, un motif d'ordre naturel qui les nécessite. Mais ce n'est point là l'assentiment *élevant celui qui croit au-dessus de sa nature*, ou le faisant agir en vertu d'un motif de volonté qui porte sur le bien strictement surnaturel impliqué dans l'objet de la foi. Quand ce dernier assentiment existe, et il est le propre exclusif des fidèles, il n'existe jamais qu'en vertu d'une motion de la grâce strictement surnaturelle.

L'*ad primum* répond que « par la science, la foi est engendrée et nourrie par mode de persuasion extérieure, laquelle persuasion est due à une certaine science. Mais la cause principale et propre de la foi est ce qui meut intérieurement à assentir ».

L'*ad secundum* fait la même réponse pour la seconde objection. « Là aussi, il s'agit de la cause qui propose du dehors les choses de la foi, ou qui persuade à croire soit par la parole,

soit par les faits ». — Cette cause extérieure n'agit jamais sur l'intelligence que par l'entremise de la volonté. Et donc la vraie cause déterminante c'est la volonté, tantôt mue nécessairement elle-même, comme chez les démons, tantôt mue par une grâce victorieuse mais qui n'est jamais nécessitante, comme chez les fidèles, dans l'ordre surnaturel.

L'*ad tertium* formule expressément ce dernier point et confirme toutes nos réflexions à ce sujet. « Croire consiste dans la volonté de ceux qui croient; mais il faut que la volonté de l'homme soit préparée par Dieu, moyennant sa grâce, à l'effet d'être élevée aux choses qui sont au-dessus de la nature, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article).

A la lumière de cette doctrine, tout s'éclaire dans le traité de la foi. C'est d'ailleurs la doctrine même du concile du Vatican, comme nous l'avons noté plus haut, à propos de la liberté de l'acte de foi, q. 2, art. 9. — Mais faut-il l'entendre aussi de la foi informe? C'est ce que nous allons examiner à l'article qui suit.

Article II.

Si la foi informe est un don de Dieu?

Trois objections veulent prouver que « la foi informe n'est pas un don de Dieu ». — La première en appelle au *Deutéronome*, ch. XXXII (v. 4), où « il est dit que *les œuvres de Dieu sont parfaites*. Or, la foi informe est quelque chose d'imparfait. Donc la foi informe n'est pas l'œuvre de Dieu ». — La seconde objection fait remarquer que « si l'acte est appelé difforme parce qu'il manque de la forme voulue, de même aussi la foi est dite informe parce qu'elle manque de la forme qui lui est due. Or, l'acte difforme du péché n'est point de Dieu, ainsi qu'il a été dit plus haut (1^a-2^{ae}, q. 79, art. 2). Donc la foi informe non plus n'est pas de Dieu ». — La troisième objection déclare que « ceux que Dieu guérit, Il les guérit complètement. Il est dit, en effet, en saint Jean, ch VII (v. 23) : *Si l'homme reçoit la circoncision en temps de sabbat, pour que ne soit*

pas enfreinte la loi de Moïse, vous vous indignez contre moi de ce que, en temps de sabbat, j'ai rendu sain un homme tout entier. Or, par la foi, l'homme est guéri de l'infidélité. Il s'ensuit que quiconque reçoit de Dieu le don de la foi est guéri en même temps de tous ses péchés. Puis donc que cela ne se fait que par la foi formée, il faut dire que seule la foi formée est un don de Dieu, et non la foi informe ».

L'argument *sed contra* cite « une certaine glose », qui, « sur la première Épître *aux Corinthiens*, ch. XIII (v. 2), dit que *la foi qui est sans la charité est un don de Dieu*. Or, la foi qui est sans la charité est la foi informe. Donc la foi informe est un don de Dieu ».

Au corps de l'article, saint Thomas fait remarquer que « parler d'informe, c'est parler d'une certaine privation. Or, il y a lieu de considérer que la privation appartient quelquefois à la raison d'espèce, et d'autres fois, non, mais survient à une chose qui a déjà son espèce. C'est ainsi que la privation de l'ordre voulu dans les humeurs constitue l'espèce même de la maladie; tandis que les ténèbres ne constituent point l'espèce du corps transparent mais s'y surajoutent. Puis donc que si l'on assigne la cause d'une chose, on est censé assigner la cause de ce qui fait l'espèce, il s'ensuit que ce qui n'est point cause de la privation ne peut pas être dit cause de la chose qui est constituée par cette privation comme recevant d'elle son espèce. On ne dira pas être cause de la maladie, ce qui n'est pas cause du manque d'harmonie dans les humeurs. Et, au contraire, on pourra assigner telle cause du corps transparent, bien qu'elle ne soit pas cause de l'obscurité, parce que cette obscurité ne fait point partie de l'espèce du corps transparent. Or, le fait d'être informe pour la foi n'appartient pas à la raison d'espèce dans la foi, la foi n'étant dite telle qu'en raison du manque d'une certaine forme extérieure, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 4, art. 4). Il suit de là que nous assignerons comme cause de la foi informe ce qui est cause de la foi pure et simple. Et, puisque cette cause est Dieu, ainsi qu'il a été dit (art. 1), il demeure donc que la foi informe est un don de Dieu ». — Cette conclusion si admirablement justifiée par saint Thomas est

une conclusion de foi, enseignée expressément par le concile du Vatican que nous rappelions tout à l'heure et que nous avons cité à l'occasion de l'article 9 de la question 2.

L'*ad primum* répond que « la foi informe, bien qu'elle n'ait point purement et simplement la perfection de la vertu, a cependant une perfection qui suffit à constituer la raison de foi ».

L'*ad secundum* donne une double réponse. — Il dit d'abord que « la difformité de l'acte fait partie de son espèce, selon que l'acte est un acte moral, ainsi qu'il a été dit plus haut (1^a-2^{ae}, q. 18, art. 5) : et, en effet, l'acte est appelé difforme selon qu'il manque de sa forme intrinsèque constituée par la proportion voulue de ses diverses circonstances. C'est pour cela que Dieu ne peut pas être dit la cause de l'acte difforme, n'étant pas cause de sa difformité, bien qu'Il soit cause de l'acte en tant qu'acte. — On peut dire encore », et c'est une seconde réponse, « que la difformité n'implique pas seulement la privation de la forme voulue, mais qu'elle implique aussi la disposition contraire. En telle sorte que la difformité est à l'acte ce que la fausseté est à la foi. Aussi bien, de même que l'acte difforme ne vient pas de Dieu, de même aucune foi fausse ne vient de Lui. Et, de même que la foi informe vient de Dieu, de même aussi les actes qui sont bons de leur espèce, bien qu'ils ne soient pas informés par la charité, comme il arrive souvent pour les pécheurs » [Cf. 1^a-2^{ae}, q. 100, art. 10; q. 109].

L'*ad tertium* fait observer que « celui qui reçoit de Dieu la foi sans la charité n'est point guéri purement et simplement de l'infidélité, parce qu'il garde son péché précédent d'infidélité; il est seulement guéri d'une certaine manière, pour autant qu'il cesse de le commettre. Or, cela arrive souvent, qu'un homme cesse de commettre l'acte de tel péché, Dieu Lui-même faisant cela en lui, et que cependant il continue de commettre d'autres péchés sous la suggestion de sa propre malice. C'est de cette manière que Dieu accorde parfois à l'homme qu'il croie, sans lui accorder le don de la charité; comme aussi Il accorde parfois, en dehors de la charité, le don de prophétie ou autre chose semblable ».

La foi est essentiellement chose surnaturelle. Elle l'est en raison de son objet propre qui n'est autre que Dieu en Lui-même selon que Lui seul se peut connaître et qui par suite ne peut être connu d'aucune créature que si Lui-même se fait connaître en se révélant. Il suit de là que vouloir chercher dans le fond plus ou moins subconscient de la nature intellectuelle créée l'objet de la foi, au lieu de l'attendre d'un acte propre de Dieu le manifestant Lui-même par son action immédiate ou le faisant transmettre par ses envoyés autorisés, c'est détruire le caractère le plus essentiel de la foi catholique; c'est en supprimer l'objet propre. Mais la foi est encore surnaturelle essentiellement du côté du sujet, du moins s'il s'agit de la foi du fidèle chrétien et catholique. L'acte de cette foi ne peut exister que si la volonté du sujet est mue par Dieu d'une motion strictement surnaturelle excitant dans cette volonté un certain mouvement affectif vers la Vérité première selon qu'elle est en elle-même et qu'elle dépasse les prises naturelles de toute volonté créée, mouvement affectif qui cause l'assentiment de l'intelligence moyennant un habitus du même ordre produit immédiatement par Dieu dans cette intelligence et s'y trouvant, soit que la grâce et la charité existent aussi dans l'âme, soient qu'elles n'y existent pas encore ou qu'elles aient été perdues par le péché.

Une dernière question nous reste à examiner au sujet de la foi. C'est celle de ses effets. Elle va faire l'objet de la question suivante.

QUESTION VII

DES EFFETS DE LA FOI

Cette question comprend deux articles :

1° Si la crainte est un effet de la foi?
2° Si la purification du cœur est un effet de la foi?

Il s'agit ici manifestement de ce qu'on pourrait appeler les effets propres ou stricts et immédiats de la vertu de foi comme telle; non de tout ce qui peut être une suite de la présence de la foi, dans l'âme. Les deux effets en question se trouvent spécialement attribués, par l'Écriture Sainte, à la foi, sinon à la vertu de foi, du moins à son acte, tel, par exemple, qu'il peut se trouver, sans la vertu, même dans les démons ou les méchants. — Venons d'abord au premier de ces deux effets.

Article Premier.

Si la crainte est un effet de la foi?

Trois objections veulent prouver que « la crainte n'est pas un effet de la foi ». — La première arguë de ce que « l'effet ne précède point la cause. Or, la crainte précède la foi. Il est dit, en effet, dans l'*Ecclésiastique*, ch. III (v. 8) : *Vous qui craignez Dieu, croyez en Lui*. Donc la crainte n'est pas un effet de la foi ». — La seconde objection fait remarquer qu' « une même chose n'est point cause d'effets contraires. Or, la crainte et l'espoir sont contraires, ainsi qu'il a été dit plus haut (1^a-2^{ae}, q. 23, art. 2 ; q. 40, art. 4, *ad* 1um). Et, d'autre part, *la foi engendre l'espoir*, comme il est dit dans la glose sur saint Matthieu, ch. I,

(v. 2). Donc, elle n'est point cause de la crainte ». — La troisième objection dit qu' « un contraire n'est point cause de son contraire. Or, l'objet de la foi est un certain bien, savoir la Vérité première. L'objet de la crainte, au contraire, est le mal, selon qu'il a été dit plus haut (*I*ª-*2*ᵃᵉ, q. 42, art. 1). Et, d'autre part, les actes tirent leur espèce de leur objet, selon ce qui a été dit plus haut (*I*ª-*2*ᵃᵉ, q. 1, art. 3; q. 18, art. 2). Donc la foi n'est point cause de la crainte ».

L'argument *sed contra* est le texte de « saint Jacques », ch. II, (v. 19, où il est « dit : *Les démons croient et tremblent* ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle d'abord que « la crainte est un certain mouvement de la faculté appétitive, ainsi qu'il a été dit plus haut (*I*ª-*2*ᵃᵉ, q. 41, art. 1 ; q. 42, art. 1). Or, tous les mouvements de l'appétit ont pour principe le bien et le mal perçus par le sujet. Il suit de là que le principe de la crainte et de tous les autres mouvemente de l'appétit doit être une certaine perception. D'autre part, la foi nous fait connaître certains maux de peines qui sont infligés selon le jugement divin. A ce titre, elle sera la cause de la crainte qui fait que l'on craint d'être puni par Dieu, et qui est la crainte servile. Elle est aussi la cause de la crainte filiale, qui fait qu'on craint d'être séparé de Dieu ou qui fait que l'on craint de se comparer à Lui, plein de révérence pour Lui ; pour autant que la foi nous donne, au sujet de Dieu, cette persuasion qu'Il est un certain Bien immense et très élevé dont la séparation constituerait pour nous le plus grand mal et qu'il serait mauvais de vouloir égaler. Seulement, de la première crainte, ou de la crainte servile, est cause la foi informe ; tandis que de la seconde, ou de la crainte filiale, est cause la foi formée, qui, par la charité, fait adhérer l'homme à Dieu et le soumet à Lui ». — Ces deux sortes de craintes procèdent de l'acte de foi surnaturel. — Il peut y avoir aussi une crainte qui procède de l'acte de foi naturel, et qui est une crainte de rage en quelque sorte. C'est celle des démons ou des méchants.

L'*ad primum* répond que « la crainte de Dieu ne peut pas, d'une manière universelle, précéder la foi ; car si nous ignorions totalement Dieu en ce qui est des peines ou des récompenses qu'Il

nous réserve et que la foi nous enseigne, nous ne le craindrions en aucune manière »; et ceci nous montre que le sentiment de crainte que l'universalité des hommes a toujours manifesté, dans ses pratiques religieuses ou cultuelles, à l'endroit de la divinité, est le témoignage vivant d'une première révélation faite aux hommes par Dieu, qui s'est conservée parmi tous les hommes. — Saint Thomas ajoute qu' « ensuite, la foi de certains articles de la foi, tels par exemple que celui de l'excellence divine, cause la crainte révérentielle, d'où il suit ultérieurement que l'homme soumet son intelligence à Dieu pour croire tout ce que Dieu promet. Aussi bien, l'*Ecclésiastique* dit au même endroit que citait l'objection : *et votre récompense ne sera point perdue* ».

L'*ad secundum* dit qu' « une même chose ne peut point causer les contraires, si on la prend sous le même aspect; mais considérée sous des raisons contraires, elle le peut. Or, la foi engendre l'espoir, selon qu'elle nous fait connaître les récompenses que Dieu promet aux justes. Elle cause, au contraire, la crainte, selon qu'elle nous présente les peines que Dieu inflige aux pécheurs ».

L'*ad tertium* fait observer que « l'objet premier et formel de la foi est le bien que constitue la Vérité première. Mais, d'une façon matérielle, certains maux sont aussi proposés par la foi, que nous devons croire; par exemple, que c'est un mal de ne pas se soumettre à Dieu, ou d'être séparé de Lui; et aussi, que les pécheurs subiront des maux de peines infligés par Dieu. Et, de ce chef, la foi peut causer la crainte ».

Le premier effet de la foi, et qu'elle causera toujours, dans la mesure même où elle sera plus grande et plus parfaite ou plus vive et plus lumineuse, c'est un sentiment de crainte à l'endroit du Dieu qu'elle nous révèle : crainte servile, quand ce sera la pensée des peines ou des récompenses; crainte filiale, quand ce sera l'immense bonté de Dieu et sa majesté infinie. — Devons-nous assigner aussi, comme effet propre de la foi, la purification du cœur? C'est ce que nous allons voir par l'article qui suit.

Article II.

Si la purification du cœur est un effet de la foi?

Trois objections veulent prouver que « la purification du cœur n'est pas un effet de la foi ». — La première arguë de ce que « la pureté du cœur consiste surtout dans les affections. Or, la foi se trouve dans l'intelligence. Donc la foi ne cause point la pureté du cœur ». — La seconde objection déclare que « ce qui cause la purification du cœur ne peut pas être ensemble avec l'impureté. Or, la foi peut être ensemble avec l'impureté du péché; comme on le voit en ceux qui ont la foi informe. Donc la foi ne purifie point le cœur ». — La troisième objection dit que « si la foi purifiait en quelque manière le cœur de l'homme, elle purifierait surtout l'intelligence. Or, elle ne purifie point l'intelligence de l'obscurité, puisqu'elle est une connaissance énigmatique. Donc la foi ne purifie le cœur en aucune manière ».

L'argument *sed contra* est le mot de « saint Pierre », qui « dit, dans le livre des *Actes*, ch. XV (v. 9) : *Dieu purifie leurs cœurs par la foi* ».

Au corps de l'article, saint Thomas fait remarquer que « l'impureté, pour une chose, consiste en ce qu'elle est mêlée à des choses plus viles : et, en effet, l'argent n'est pas dit impur en raison de son mélange avec l'or qui le rend meilleur, mais parce qu'il se trouve mêlé au plomb ou à l'étain. Or, il est manifeste que la créature raisonnable l'emporte en dignité sur toutes les créatures temporelles et corporelles. Il suit de là qu'elle se rend impure du fait qu'elle se met, par l'amour, au-dessous des choses temporelles. Elle ne peut être purifiée de cette impureté que par un mouvement contraire, savoir en tendant à ce qui est au-dessus d'elle, c'est-à-dire à Dieu. Et précisément, le commencement de ce mouvement est la foi, selon le mot de l'Épître *aux Hébreux*, ch. XI (v. 6) : *Celui qui vient vers Dieu doit croire qu'Il est*, etc. Donc, le premier commencement de la purification du cœur, c'est la foi, qui, devenue par-

faite par la charité qui la forme, cause la purification parfaite ». — On aura remarqué la belle notion de la pureté donnée ici par saint Thomas; et comment c'est bien, en effet, par la foi, que doit commencer toute véritable purification de l'âme.

L'*ad primum* répond que « les choses qui sont dans l'intelligence sont le principe des choses qui sont dans la partie affective, pour autant que c'est le bien perçu par l'intelligence qui meut la volonté ».

L'*ad secundum* dit que « la foi même informe, exclut une certaine impureté qui lui est opposée, savoir l'impureté de l'erreur, laquelle provient de ce que l'intelligence humaine adhère d'une façon désordonnée aux choses qui sont au-dessous d'elle, alors qu'elle veut mesurer les choses divines selon les raisons des choses sensibles ». Remarquons, en passant, la cause assignée ici par saint Thomas des erreurs contre la foi parmi les hommes : c'est de vouloir mesurer les affirmations divines ou les vérités surnaturelles à la lumière des vérités que nous pouvons atteindre par la vue des choses sensibles. Il n'en est pas, en effet, de plus universelle ni de plus profonde. — Saint Thomas ajoute que « quand la foi est formée par la charité, alors elle ne souffre avec elle aucune impureté, parce que *tous les délits sont couverts par la charité*, comme il est dit au livre des *Proverbes*, ch. x (v. 12) ».

L'*ad tertium* fait observer que « l'obscurité de la foi n'appartient pas à l'impureté de la faute, mais plutôt au défaut naturel de l'intelligence humaine, selon l'état de la vie présente ». — Que l'homme ne voie point, d'une claire vue, les choses de la foi, il n'y a point faute de sa part; c'est la condition naturelle de toute intelligence créée, jusqu'à ce qu'elle soit élevée à la vision de la gloire.

L'affirmation divine place devant le regard de l'intelligence créée des vérités qui la dépassent. Ces vérités se ramènent toutes au mystère de la vie intime de Dieu, qu'il lui a plu de nous destiner, et qu'Il veut nous donner comme récompense de la docilité que nous aurons mise à nous y soumettre dès cette vie,

l'acceptant, sur sa seule affirmation, sans le comprendre. Cette acceptation du mystère de Dieu, comme vérité d'un bien qui peut et doit être à nous si nous voulons nous soumettre à Dieu et le recevoir de sa main, à titre de don gratuit, est essentiellement l'acte de foi surnaturelle. Pour faire cet acte, il y faut une grâce de Dieu, grâce de Dieu qui porte avec elle, quand on la laisse agir, n'y contredisant point par une résistance coupable, mais y correspondant, au contraire, par l'acte du libre arbitre, un habitus d'ordre surnaturel qui perfectionne l'intelligence créée et lui donne d'adhérer suavement aux vérités qui la dépassent. Il se peut d'ailleurs, et c'est même le cas ordinaire des pays catholiques où les enfants baptisés dès leur naissance reçoivent avec le baptême tous les dons surnaturels de la grâce, que la vertu de foi existe dans l'âme antérieurement à tout acte du libre arbitre. Dans ce cas, elle-même s'épanouit en acte de foi quand l'enfant arrive à l'âge de raison. Et toujours, dans la mesure où la vertu de foi y règne, l'âme du fidèle voit naître en elle, à l'endroit de Dieu, des sentiments de crainte soit filiale soit servile, comme aussi, dans la même mesure, cette âme se purifie de l'erreur et se met à même de laisser tout vil mélange de la créature pour s'élever jusqu'à Dieu et se divniser au contact de sa gloire. — Ces merveilleux effets, la vertu de foi les produira d'autant plus excellents qu'elle-même atteindra davantage toute sa puissance d'action. Or, elle doit y être aidée par certains dons du Saint-Esprit qui lui correspondent. Nous devons maintenant nous occuper de ces dons. Ils sont au nombre de deux : l'intelligence et la science. — D'abord, l'intelligence. C'est l'objet de la question qui suit.

QUESTION VIII

DU DON D'INTELLIGENCE

Cette question comprend huit articles :

1° Si l'intelligence est un don du Saint Esprit?
2° S'il peut être ensemble, dans un même sujet, avec la foi?
3° Si l'intelligence qui est un don est spéculative seulement ou aussi pratique?
4° Si tous ceux qui sont en état de grâce ont le don d'intelligence?
5° Si ce don se trouve en quelques-uns sans la grâce?
6° Comment le don d'intelligence se réfère aux autres dons?
7° De ce qui répond à ce don dans les béatitudes?
8° De ce qui lui répond dans les fruits?

De ces huit articles, les six premiers traitent du don; le septième, de la béatitude; le huitième du fruit. — Pour le don lui-même, on étudie : sa nature (art. 1-2); son extension (art. 3); ses sujets (art. 4-5); son rapport aux autres dons (art. 6). — D'abord, sa nature, comme don du Saint-Esprit, d'une façon absolue, comme don du Saint-Esprit coexistant avec la foi. — Le premier point va faire l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si l'intelligence est un don du Saint-Esprit?

Trois objections veulent prouver que « l'intelligence n'est pas un don du Saint-Esprit ». — La première est que « les dons gratuits sont distincts des dons naturels; car ils s'y surajoutent. Or, l'intelligence est un certain habitus naturel, dans l'âme, qui nous donne de connaître les principes connus naturellement, comme on le voit au sixième livre de l'*Éthique*

(ch. VI; de S. Th., leç. 5) », et comme nous l'avons expliqué dans le traité des vertus intellectuelles, I^a-2^{ae}, q. 57. « Donc l'intelligence ne doit point être rangée parmi les dons du Saint-Esprit ». — La seconde objection dit que « les dons divins sont participés par les créatures selon leur proportion et leur mode, comme on le voit par saint Denys, au livre des *Noms Divins* (ch. VI; de S. Th., leç. 16). Or, le mode de la nature humaine est de connaître la vérité, non point d'une manière pure et simple » et en elle-même ou de façon intuitive, « ce qui est le propre de l'intelligence » dans les substances séparées, « mais d'une façon discursive, ce qui est le propre de la raison, comme on le voit par saint Denys au chapitre VII des *Noms Divins* (de S. Th., leç. 2). Donc la connaissance divine qui est donnée aux hommes doit être plutôt appelée don de raison, que don d'intelligence ». — La troisième objection fait observer que « dans les puissances de l'âme, l'intelligence se divise contre la volonté, comme on le voit au troisième livre *de l'Ame* (ch. IX, n. 3; ch. X, n. 3; de S. Th., leç. 14; 15; cf. I p., q. 79, 80). Or, il n'est aucun don du Saint-Esprit qui porte le nom de volonté. Donc il ne doit y avoir aucun don du Saint-Esprit qui porte le nom d'intelligence ».

L'argument *sed contra* en appelle au texte d' « Isaïe », que nous connaissons et où il est « dit, ch. XI (v. 2) : *L'Esprit du Seigneur s'est reposé sur lui, Esprit de sagesse et d'intelligence* ».

Au corps de l'article, saint Thomas fait remarquer que « le nom d'intelligence implique une certaine connaissance intime; ce nom-là, en effet, semble signifier *lire au dedans* (en latin : *intelligere, intus legere*). Et la chose apparaît manifeste, si l'on considère la différence qu'il y a entre le sens et l'intelligence. La connaissanse sensible, en effet, ne porte que sur les qualités sensibles extérieures », telles que la couleur, le son, l'odeur, le goût, le froid et le chaud, le sec et l'humide, etc. « La connaissance intellectuelle, au contraire, pénètre jusqu'à l'essence de la chose; car l'objet de l'intelligence est *ce qu'est une chose*, comme il est dit au troisième livre *de l'Ame* (ch. VI, n. 7; de S. Th., leç. 11). Or, les genres des choses qui se cachent à l'intérieur et que la connaissance de l'homme doit aller découvrir

en y pénétrant sont multiples. C'est ainsi que sous les accidents se cache la nature substantielle des choses, sous les mots se cache le sens de ces mots, sous les similitudes et les figures se cache la vérité qu'elles symbolisent; et les choses intellectuelles à leur tour sont en quelque sorte intérieures par rapport aux choses sensibles qui tombent extérieurement sous nos sens; et dans les causes sont cachées les effets, comme aussi dans les effets les causes. Il s'ensuit qu'à l'endroit de toutes ces choses on peut parler d'intelligence. Seulement, parce que la connaissance de l'homme a son origine dans les sens comme en une chose extérieure, il est manifeste que plus la lumière de l'intelligence est puissante plus elle peut pénétrer dans l'intime. Toutefois, la lumière naturelle de notre intelligence est d'une vertu finie; et, par suite, elle ne peut pénétrer que jusqu'à une limite déterminée. Il est donc nécessaire que l'homme reçoive une lumière surnaturelle à l'effet de pénétrer plus avant et de connaître des choses qu'il ne peut point connaître par sa lumière naturelle. Cette lumière surnaturelle donnée à l'homme est appelée le don d'intelligence ». — Comme saint Thomas vient de nous montrer excellemment, par cette page si pénétrante et si lumineuse, ce qu'est en effet l'intelligence et le don qui s'appelle de ce beau nom!

L'*ad primum* insiste dans le même rayon de lumière. « Par la lumière naturelle que nous portons avec nous, nous connaissons tout de suite certains principes communs qui sont connus naturellement. Mais, parce que l'homme est ordonné à la béatitude surnaturelle, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 2, art. 3; I p., q. 12, art. 1; *1ª-2ªe*, q. 3, art. 8), il est nécessaire que l'homme pénètre ultérieurement à certaines choses plus hautes. Et, à cet effet, est requis le don d'intelligence ». Par où nous voyons que le don d'intelligence nous fera pénétrer, d'une certaine manière, dans l'intime de vérités, que nous ne soupçonnerions même pas, livrés à la seule lumière des premiers principes naturels. Cf. ce que nous avons dit, à ce sujet, dans la question des vertus théologales en général, *1ª-2ªe*, q. 62.

L'*ad secundum* répond encore dans le même sens et y insiste. « La marche discursive de la raison commence à l'intel-

ligence et se termine à l'intelligence. Nous raisonnons, en effet, en partant de certains principes vus par l'intelligence et la marche discursive de la raison s'achève quand nous sommes parvenus à l'intelligence de ce qui nous était d'abord inconnu. Et donc le fait même que nous raisonnons procède d'une intelligence préalable. Or, le don de la grâce ne procède point de la lumière de la nature; il s'y surajoute, étant comme sa perfection. C'est pour cela que ce nouveau don ne s'appelle point du nom de raison, mais du nom d'intelligence; car cette lumière surajoutée est aux choses que nous connaissons surnaturellement ce que la lumière naturelle est aux choses que nous connaissons tout d'abord ». — Ceci confirme de tout point ce que nous avons dit tant de fois déjà touchant l'excellence et la nécessité des habitus surnaturels qui perfectionnent l'intelligence et lui donnent d'atteindre, en elles-mêmes, d'une certaine manière, des vérités que sans eux nous ne pouvons absolument pas atteindre. Cf. plus spécialement, 1^{a}-2^{ae}, q. 62.

L'*ad tertium* déclare que « la volonté », quand on prend ce mot au sens d'acte, non de faculté, « désigne simplement un mouvement de l'appétit, sans déterminer aucune excellence particulière. L'intelligence, au contraire, désigne l'excellence de la connaissance qui pénètre jusqu'à l'intime. Et voilà pourquoi le don surnaturel s'appelle plutôt du nom d'intelligence que du nom de volonté ».

Parce que la foi nous transporte dans un ordre de vérités qui dépassent absolument l'ordre des vérités que nous pouvons entendre par la lumière naturelle de notre intelligence, il était nécessaire que nous fût accordée par Dieu une lumière nouvelle, proportionnée à ces vérités et nous donnant de les entendre selon que l'état de notre vie présente le permet. Cette lumière nouvelle est ce que nous appelons le don d'intelligence. — Mais dans quels rapports ce don existera-t-il en nous avec la foi? Est-il compatible avec elle, ou la foi cessera-t-elle dès qu'il paraîtra? C'est ce que nous allons examiner à l'article qui suit.

Article II.

Si le don de l'intelligence peut être ensemble avec la foi ?

Cet article, extrêmement intéressant, comme nous l'allons voir, est propre à la *Somme théologique*. C'est une raison nouvelle de le lire avec un redoublement d'attention. — Trois objections veulent prouver que « le don d'intelligence n'est point possédé ensemble avec la foi ». — La première cite un texte de « saint Augustin, au livre des *Quatre-vingt-trois questions* (q. xv) », où il est « dit : *Ce qu'on entend par l'intelligence est compris dans les limites de celui qui entend.* Or, ce que l'on croit n'est pas compris, selon cette parole de l'Apôtre *aux Philippiens*, ch. III (v. 12) : *Ce n'est pas que j'ai déjà compris ou que je sois parfait.* Donc il semble que la foi et l'intelligence ne peuvent pas être ensemble dans un même sujet ». — La seconde objection dit que « tout ce qui est entendu par l'intelligence est vu par elle. Or, la foi porte sur ce qui n'est point vu, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. I, art. 4 ; q. 4, art. I). Donc la foi ne peut pas être ensemble, dans un même sujet, avec l'intelligence ». — La troisième objection fait observer que « l'intelligence est plus certaine que la science. Or, la science et la foi ne peuvent point porter sur le même objet, ainsi qu'il a été vu plus haut (q. I, art. 5). Donc, ce sera bien moins possible encore pour l'intelligence ».

L'argument *sed contra* oppose que « saint Grégoire, dans son livre des *Morales* (liv. I, ch. XXXII, ou XV), dit que *l'intelligence éclaire l'esprit au sujet des choses qu'on entend.* Or, quelqu'un qui a la foi peut avoir son esprit éclairé au sujet des choses qu'il entend ; et voilà pourquoi il est dit en saint Luc, chapitre dernier (v. 45), que le Seigneur *ouvrit aux disciples le sens pour qu'ils eussent l'intelligence des Écritures.* Donc l'intelligence peut être ensemble avec la foi ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit qu' « ici, il est besoin d'une double distinction : l'une, du côté de la foi ;

l'autre, du côté de l'intelligence. — Du côté de la foi, il faut distinguer que certaines choses tombent par elles-mêmes et directement sous la foi, lesquelles dépassent la raison naturelle ; comme : que Dieu est un et trine ; que le Fils de Dieu s'est incarné ; et d'autres tombent sous la foi, parce qu'elles sont ordonnées aux premières, d'une certaine manière ; telles sont toutes les choses qui se trouvent contenues dans les divines Écritures. — Du côté de l'intelligence, il faut distinguer que nous sommes dits avoir l'intelligence de quelque chose d'une double manière. Quelquefois, d'une manière parfaite ; c'est lorsque nous parvenons à connaître l'essence de la chose perçue et la vérité elle-même de la proposition saisie selon qu'elle est en elle-même. De cette manière, nous ne pouvons point, durant l'état de la foi, avoir l'intelligence des choses qui tombent directement sous la foi ; mais nous pouvons l'avoir de certaines autres choses qui se trouvent ordonnées aux premières. D'une autre manière, on peut avoir l'intelligence de certaines choses imparfaitement ; lorsque, par exemple, on ne connaît point l'essence de la chose ou la vérité de la proposition, sachant ce qu'elles sont ou comment elles sont, mais cependant on connaît que les choses qui apparaissent extérieurement ne sont point contraires à la vérité ; en ce sens que l'homme voit par son intelligence qu'il n'y a pas à laisser les choses de la foi, en raison de ce qui paraît extérieurement » leur être contraire. « De cette manière, rien n'empêche que, durant l'état de la foi, on ait l'intelligence même des choses qui par elles-mêmes tombent sous la foi ».

« Et, par là, ajoute saint Thomas, les objections se trouvent résolues. Car les trois premières portent sur la parfaite intelligence que l'on a d'une chose ; et la dernière », c'est-à-dire l'argument *sed contra*, « sur l'intelligence des choses qui sont ordonnées à la foi ».

Rien de plus lumineux que la doctrine exposée ici par notre saint Docteur. Nous y voyons en quel sens nous pouvons parler d'intelligence au sujet des choses de la foi ; comment, sur certains points, cette intelligence peut être parfaite ; et

comment, sur certains autres, elle ne s'applique qu'à l'éloignement de l'obstacle ou à la solution des difficultés, tout en laissant la vérité elle-même intrinsèquement obscure. — Nous devons maintenant nous enquérir de l'extension du don d'intelligence, savoir s'il est seulement d'ordre spéculatif, ou s'il est aussi d'ordre pratique. C'est l'objet de l'article qui suit.

Article III.

Si le don d'intelligence est d'ordre spéculatif ou aussi d'ordre pratique?

Trois objections veulent prouver que « l'intelligence que nous disons être un don de l'Esprit-Saint n'est point pratique mais seulement spéculative ». — La première cite le mot de « saint Grégoire », qui, « au livre I de ses *Morales* (ch. XXXII, ou XV), dit : *L'intelligence pénètre de plus hautes choses.* Or, les choses qui relèvent de l'intelligence pratique ne sont point des choses hautes, mais infimes, savoir les choses particulières sur lesquelles portent les actions. Donc l'intelligence qui est un don n'est pas une intelligence pratique ». — La seconde objection déclare que « l'intelligence qui est le don est plus excellente que l'intelligence qui est la vertu intellectuelle. Or, l'intelligence qui est la vertu intellectuelle ne porte que sur les choses nécessaires, comme on le voit par Aristote, au sixième livre de l'*Éthique* (ch. VI, n. 1 ; de S. Th., leç. 5). Donc, à plus forte raison, l'intelligence qui est le don ne doit porter que sur les choses nécessaires. Et puisque l'intelligence pratique ne porte point sur les choses nécessaires, mais sur les choses contingentes qui peuvent être de diverses manières et qui sont le fruit de l'action humaine, il s'ensuit que l'intelligence qui est le don n'est point une intelligence pratique ». — La troisième objection rappelle que « le don d'intelligence illumine l'esprit au sujet des choses qui dépassent la raison naturelle. Or, les choses qui sont le fruit de l'action humaine, sur lesquelles porte l'intelligence pratique, ne dépassent point la raison na-

turelle dont le propre est de diriger l'action de l'homme, ainsi qu'il a été dit plus haut (*1ª-2ᵃᵉ*, q. 58, art, 2 ; q. 71, art. 6). Donc l'intelligence qui est un don n'est point une intelligence pratique ».

L'argument *sed contra* fait observer qu' « il est dit au psaume (CX, v. 10) : *Une intelligence bonne à tous ceux qui le font* », c'est-à-dire à tous ceux qui honorent Dieu.

Au corps de l'article, saint Thomas s'appuie sur la conclusion de l'article précédent. « Ainsi qu'il a été dit, le don d'intelligence ne regarde pas seulement les choses qui tombent premièrement et principalement sous la foi, mais encore tout ce qui est ordonné à la foi. Or, les œuvres bonnes ont un certain ordre à la foi ; car *la foi agit par l'amour*, selon que l'Apôtre le dit *aux Galates*, ch. V (v. 6). Il suit de là que le don d'intelligence s'étend à certaines œuvres : non point qu'elles soient son objet principal ; mais pour autant que dans l'action nous nous réglons sur *les raisons éternelles*, dont, au témoignage de saint Augustin dans le XIIᵉ livre de *la Trinité* (ch. VII), *la raison supérieure*, que perfectionne le don d'intelligence, *s'occupe à l'effet de les contempler et de les consulter* ».

L'*ad primum* accorde que « les choses que l'homme peut faire, considérées en elles-mêmes, n'ont point d'excellence bien particulière. Mais si on les réfère à la règle de la loi éternelle et à la fin de la béatitude divine, de ce chef, elles sont choses très hautes et l'intelligence peut les avoir pour objet ».

L'*ad secundum* fait observer que « cela même appartient à la dignité du don d'intelligence, qu'il considère les choses intelligibles éternelles et nécessaires, non pas seulement en elles-mêmes, mais aussi en tant qu'elles sont une certaine règle des actes humains; car plus une vertu de connaître s'étend à un rayon plus grand, plus elle a de noblesse ».

L'*ad tertium* répond que « la règle des actes humains est tout ensemble la raison humaine et la loi éternelle, ainsi qu'il a été dit plus haut (*1ª-2ᵃᵉ*, q. 19, art. 3, 4). Or, la loi éternelle dépasse la raison naturelle. Il s'ensuit que la connaissance des actes humains, selon qu'ils sont réglés par la loi

éternelle, dépasse la raison naturelle et a besoin de la lumière surnaturelle du don de l'Esprit-Saint ».

Le don d'intelligence ne se limite pas à l'illumination des mystères de la foi ou de ce qui se rattache à leur défense dans l'ordre spéculatif; il s'étend à tout ce qui peut ordonner l'homme à la possession de ces mystères. Et, de ce chef, c'est toute la vie morale de l'homme qui se trouve comprise dans la sphère d'influence de ce beau don. Aussi bien le don d'intelligence, en même temps qu'il est, par excellence, le don spéculatif, est encore, et d'une façon suréminente, le don de la pratique ou de l'action. — Nous devons maintenant nous demander quels sont ceux à qui ce don convient ou en qui il se trouve : si ce sont tous ceux qui ont la grâce; et seulement ceux-là? — D'abord, le premier point. C'est l'objet de l'article qui suit.

Article IV.

Si le don d'intelligence se trouve en tous ceux qui ont la grâce?

Trois objections veulent prouver que « le don d'intelligence ne se trouve point en tous les hommes qui ont la grâce ». — La première invoque l'autorité de « saint Grégoire », qui, « au second livre de ses *Morales* (ch. XLIX, ou XXVII, ou XXVI), dit que le don d'intelligence est donné contre *l'affaiblissement de l'esprit*. Or, il en est beaucoup qui ont la grâce et qui souffrent encore de la faiblesse d'esprit. Donc le don d'intelligence ne se trouve point en tous ceux qui ont la grâce ». — La seconde objection dit que « parmi toutes les choses qui ont trait à la connaissance, seule la foi paraît être nécessaire au salut; car, c'est *par la foi que le Christ habite dans nos cœurs*, ainsi qu'il est dit *aux Éphésiens*, ch. III (v. 17). Or, tous ceux qui ont la foi n'ont point le don d'intelligence; bien plus, *ceux qui croient doivent prier pour avoir l'intelligence*, comme le dit saint Augustin, au livre *de la Trinité* (liv. XV, ch. XXVII). Donc le don

d'intelligence n'est point nécessaire au salut. Et, par suite, il n'est point en tous ceux qui ont la grâce ». — La troisième objection déclare que « les choses qui sont communes à tous ceux qui ont la grâce ne sont jamais enlevées à ceux qui ont la grâce. Or, la grâce de l'intelligence et des autres dons *se retire parfois pour notre utilité : car il arrive que l'esprit, tandis qu'il s'élève à une certaine fierté, alors qu'il a l'intelligence des choses sublimes, devient lourd et paresseux pour les choses basses et viles*, comme le dit saint Grégoire au second livre des *Morales* (endroit précité). Donc le don d'intelligence n'est point en tous ceux qui ont la grâce ».

L'argument *sed contra* oppose qu' « il est dit dans le psaume (LXXXI, v. 5) : *Ils n'ont eu ni la science, ni l'intelligence, et ils marchent dans les ténèbres*. Or, nul de ceux qui ont la grâce ne marche dans les ténèbres, selon cette parole que nous lisons en saint Jean, ch. VIII (v. 12) : *Celui qui me suit ne marche point dans les ténèbres*. Donc nul de ceux qui ont la grâce ne manque du don d'intelligence ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond qu' « en tous ceux qui ont la grâce il est nécessaire que la rectitude de la volonté se trouve ; car *par la grâce la volonté de l'homme est préparée au bien*, comme s'exprime saint Augustin (*contre Julien*, le pélagien, liv. IV, ch. III). D'autre part, la volonté ne peut pas être ordonnée au bien comme il convient, à moins que ne préexiste dans l'intelligence une certaine connaissance de la vérité ; étant donné que l'objet de la volonté est le bien perçu par l'intelligence, ainsi qu'il est dit au troisième livre *de l'Ame* (ch. VII, n. 3 ; ch. X, n. 3, 4 ; de S. Th., leç. 12, 25). Or, de même que par le don de la charité l'Esprit-Saint ordonne la volonté de l'homme pour qu'elle se meuve d'une façon droite vers un certain bien surnaturel, de même par le don de l'intelligence Il éclaire l'esprit de l'homme pour qu'il connaisse une certaine vérité surnaturelle à laquelle doit tendre la volonté droite. Il faudra donc que comme le don de la charité est en tous ceux qui ont la grâce sanctifiante, le don d'intelligence s'y trouve également ». — On aura remarqué que saint Thomas, pour assigner la raison du don d'intelli-

gence, a appuyé sur le côté de vérité surnaturelle à aimer par la volonté ; c'est-à-dire du côté de la raison de bien surnaturel existant dans la vérité objet de la foi. Et cela confirme excellemment ce que nous avons tant de fois souligné par rapport au côté surnaturel de la foi et de ses habitus.

L'*ad primum* doit être noté soigneusement pour une parole vraiment d'or que saint Thomas nous y livre. « Il en est, dit-il, qui ont la grâce sanctifiante et qui peuvent souffrir d'une certaine faiblesse d'esprit par rapport aux choses qui ne sont point nécessaires au salut. Mais pour les choses nécessaires au salut, ils sont tous instruits suffisamment par l'Esprit-Saint, selon cette parole de la première Épître de saint Jean, ch. II (v. 27) : *L'Onction vous enseignera toutes choses* ».

L'*ad secundum* déclare que « si tous ceux qui ont la foi n'ont pas la pleine intelligence des choses qui sont proposées à croire, tous cependant ont cette intelligence, au sujet de ces choses, qu'elles doivent être crues et que pour rien il ne faut s'en écarter ». Or, c'est en cela, nous l'avons dit, que consiste essentiellement le don d'intelligence. Cf. art. 2.

L'*ad tertium* fait observer que « le don de l'intelligence ne se retire jamais des saints, en ce qui est des choses nécessaires au salut. Mais, quant aux autres choses, parfois il se retire, ne permettant pas que toutes choses puissent être de tous points pénétrées par l'intelligence, afin de ne point prêter matière à l'orgueil ». — Aussi bien, l'une des conditions par excellence pour obtenir le plein épanouissement du don d'intelligence, c'est de s'anéantir et de s'abîmer le plus possible dans les sentiments d'une profonde et sincère humilité. Nous avons de cela le plus magnifique exemple dans la personne de saint Thomas d'Aquin, dont l'Église chante qu'il ne ressentit jamais l'aiguillon de l'orgueil ; et qui, par cela même, a mérité de devenir le soleil de la théologie catholique.

L'effet propre du don d'intelligence est d'éclairer l'esprit de l'homme sur les raisons de bonté surnaturelle contenues dans la Vérité révélée afin que sa volonté divinisée par la charité puisse s'y porter comme il convient. Il s'ensuit que ce don doit

nécessairement se trouver en tous ceux qui ont la grâce sanctifiante. — Mais faut-il le limiter à eux, ou pouvons-nous dire que même ceux qui n'ont point la grâce sanctifiante doivent aussi l'avoir. C'est ce que nous allons considérer à l'article qui suit.

Article V.

Si le don d'intelligence se trouve même en ceux qui n'ont point la grâce sanctifiante?

Cet article, dont la doctrine va compléter celle de l'article précédent, déjà si intéressante, est, comme lui, tout à fait propre à la *Somme théologique*. On n'en trouve point l'équivalent dans les autres écrits de saint Thomas.

Trois objections veulent prouver que « le don d'intelligence se trouve même en ceux qui n'ont point la grâce sanctifiante ». — La première cite « saint Augustin », qui, « exposant ce verset du psaume (CXVIII, v. 20) : *Vos justifications demeurent le désir le plus ardent de mon âme*, dit que *l'intelligence court et vole, mais le mouvement affectif ne vient que tard ou même ne vient pas*. Or, en tous ceux qui ont la grâce, le mouvement affectif est prompt, à cause de la charité. Donc le don d'intelligence peut être en ceux qui n'ont point la grâce sanctifiante ». — La seconde objection remarque qu' « il est dit, au livre de Daniel, ch. X (v. 1) que *l'intelligence est requise dans la vision* prophétique; d'où il suit, semble-t-il, que la prophétie n'existe point sans le don d'intelligence. Or, la prophétie peut être sans la grâce sanctifiante, comme on le voit par saint Matthieu, ch. VII (v. 22, 23), où ceux qui diront : *Nous avons prophétisé en votre nom*, reçoivent cette réponse : *Jamais je ne vous ai connus*. Donc le don d'intelligence peut exister sans la grâce sanctifiante ». — La troisième objection fait observer que « le don d'intelligence répond à la vertu de foi, selon cette parole d'Isaïe, ch. VII (v. 9), lue dans une autre version (celle des Septante) : *Si vous ne croyez point, vous n'aurez pas l'intelligence*. Or, la foi peut être sans la grâce sanctifiante. Donc le don de l'intelligence le peut aussi ».

L'argument *sed contra* en appelle à ce que « Notre-Seigneur dit en saint Jean, ch. VI (v. 45) : *Quiconque entend de mon Père et apprend vient vers moi.* Or, c'est par l'intelligence que nous apprenons ou que nous pénétrons les choses entendues, comme on le voit par saint Grégoire, au premier livre de ses *Morales* (ch. XXXII, ou XV). Donc quiconque a le don d'intelligence vient au Christ; chose qui ne peut être sans la grâce sanctifiante. Et, par conséquent, le don d'intelligence ne peut pas être sans la grâce sanctifiante ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « les dons du Saint-Esprit, ainsi qu'il a été dit plus haut (1^a-2^{ae}, q. 68, art. 1, 2), perfectionnent l'âme selon qu'elle est apte à être mue facilement par l'Esprit-Saint. Il suit de là que la lumière intellectuelle de la grâce est appelée don de l'intelligence, en tant que l'intelligence de l'homme est apte à être mue facilement par l'Esprit-Saint. Or, ce mouvement consiste en ce que l'homme perçoive la vérité touchant sa fin. Par conséquent, à moins que l'intelligence humaine soit mue par l'Esprit-Saint jusqu'au point d'avoir une juste appréciation de la fin, l'homme n'a pas encore reçu le don d'intelligence, quelle que soit d'ailleurs la connaissaoce de certaines autres choses préparatoires causée en lui par l'illumination de l'Esprit-Saint. D'autre part, la juste appréciation de la fin dernière ne se trouve qu'en celui qui n'est point dans l'erreur au sujet de la fin » véritable qui est la possession de Dieu vu par son essence, « mais y adhère fermement comme à ce qu'il y a de meilleur », non point seulement d'un jugement abstrait et spéculatif, mais d'un jugement pratique qui commande l'action. « Or, ceci ne se trouve qu'en celui qui a la grâce sanctifiante; comme aussi, dans les choses de la morale, l'homme a la juste appréciation de la fin par l'habitus de la vertu », si bien que la vertu de prudence ne peut exister vraiment dans l'intelligence que si la partie affective est disposée comme il convient par la vertu morale. Cf. 1^a-2^{ae}, q. 65, art. 1. — « Et donc, conclut saint Thomas, nul, sans la grâce sanctifiante, n'a le don d'intelligence ». — Ici encore, on aura remarqué que la raison d'habitus vraiment lumineux à l'endroit des choses de

la foi se tire de la vraie raison de bien perçue dans l'objet de la foi. Mais on aura remarqué aussi que cette vraie raison de bien peut être perçue selon un double degré : l'un, qui est parfait, et qui porte sur la fin dernière exactement perçue comme telle par le sujet; l'autre, qui atteint seulement les avenues de cette fin dernière. Le second pourra exister avec l'habitus de la foi informe. Mais le premier, qui seul appartient au don d'intelligence, ne peut exister qu'avec la charité.

L'*ad primum* répond dans le sens de la distinction que nous venons de souligner. Dans le texte que citait l'objection, « saint Augustin nomme *intelligence* toute illumination intellectuelle quelle qu'elle soit. Laquelle cependant n'atteint la raison parfaite du don que si elle conduit l'esprit de l'homme jusqu'au point où l'homme a une appréciation juste au sujet de la fin ».

L'*ad secundum* déclare, toujours dans le sens de la même distinction, que « l'intelligence nécessaire à la prophétie est une certaine illumination de l'esprit touchant les choses qui sont révélées aux prophètes; mais ce n'est point l'illumination de l'esprit touchant la juste appréciation de la fin dernière qui appartient au don d'intelligence ».

L'*ad tertium* répond que « la foi implique seulement l'assentiment aux choses qui sont proposées »; et s'il y a là une certaine illumination de l'esprit, c'est toujours en raison de l'assentiment comme tel, pour éclairer l'esprit sur ce à quoi il doit assentir et ce que à quoi il ne doit pas assentir, en lui donnant, du reste, un certain goût intellectuel, plutôt spéculatif, pour la vérité proposée; mais il n'y a pas, de soi, l'illumination de l'esprit, au point de vue du choix pratique de cette vérité sous sa raison de fin. « L'intelligence, au contraire, implique une certaine perception de la vérité », au sens que nous venons de dire, « qui ne peut exister, au sujet de la fin, que dans celui qui a la grâce sanctifiante, ainsi qu'il a été dit (au corps de l'article). Et voilà pourquoi la raison n'est pas la même pour l'intelligence et pour la foi ».

Le caractère même du don d'intelligence, qui est de faire voir juste sur la vraie fin surnaturelle de l'homme, en telle

sorte que le jugement pratique au sujet de cette fin soit ce qu'il doit être, implique nécessairement la présence de la grâce dans l'âme; et, par suite, nul ne peut, sans la grâce, avoir le don d'intelligence. — Mais quelle est bien la place de ce don d'intelligence dans l'économie générale des dons du Saint-Esprit. Se distingue-t-il des autres dons; ou se confondrait-il plus ou moins avec eux? C'est ce que nous devons maintenant considérer; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article VI.

Si le don d'intelligence se distingue des autres dons?

Trois objections veulent prouver que « le don d'intelligence ne se distingue pas des autres dons ». — La première dit que « les choses qui ont les mêmes contraires sont identiques entre elles. Or, la sagesse a pour contraire la folie, l'intelligence l'hébétation, le conseil la précipitation, la science l'ignorance, comme on le voit par saint Grégoire au second livre des *Morales* (ch. XLIX, ou XXVIII, ou XXXVI). D'autre part, il ne semble pas qu'il y ait une différence entre la folie ou la sottise et l'hébétation, l'ignorance, la précipitation. Donc l'intelligence non plus ne se distingue point des autres dons ». — La seconde objection, très intéressante, remarque que « l'intelligence, vertu intellectuelle, diffère des autres vertus intellectuelles, par ceci, qui lui est propre, qu'elle a pour objet les principes connus par eux-mêmes. Or, le don d'intelligence n'a point pour objet quelques principes connus par soi; car pour les choses qui sont connues naturellement, l'habitus naturel des premiers principes suffit; et pour les choses surnaturelles, c'est la foi, les articles de foi étant comme les premiers principes dans la connaissance surnaturelle, ainsi qu'il a été dit (q. 1, art. 7). Donc le don d'intelligence ne se distingue point des autres dons intellectuels ». — La troisième objection déclare que « toute connaissance d'ordre intellectuel est spéculative ou pratique. Or, le don d'intelligence est l'un et l'autre, ainsi qu'il a été dit

(art. 3). Donc il ne se distingue pas des autres dons intellectuels, mais il comprend tout sous lui ».

L'argument *sed contra* oppose que « les choses qui font nombre ensemble doivent se distinguer en quelque manière les unes des autres, car c'est la distinction qui est le principe du nombre. Or, le don d'intelligence fait nombre avec les autres dons, comme on le voit par Isaïe, ch. XI (v. 2, 3; cf. *1ª-2ªᵉ*, q. 68, art. 4). Donc le don de l'intelligence est distinct des autres dons ».

Au corps de l'article, saint Thomas fait observer que « la distinction du don d'intelligence des trois autres dons » que les dons intellectuels, « savoir la piété, la force et la crainte, est manifeste; car le don de l'intelligence appartient à la faculté de connaître, tandis que les autres trois appartiennent à la faculté appétitive. Mais la différence de ce don d'intelligence par rapport aux autres trois, qui sont la sagesse, la science et le conseil, lesquels appartiennent eux aussi à la faculté de connaître, n'est point également manifeste. Il semble à plusieurs que le don d'intelligence se distingue des dons de science et de conseil, en ce que ces deux dons appartiennent à la connaissance pratique et le don d'intelligence à la connaissance spéculative; quant au don de sagesse qui regarde lui aussi la connaissance spéculative, le don d'intelligence s'en distingue par ceci qu'à la sagesse appartient le jugement, et à l'intelligence la capacité d'entendre les choses qui sont proposées ou la pénétration jusqu'à l'intime de ces choses. Et, ajoute saint Thomas, c'est d'après cela que nous-mêmes avons assigné plus haut (*1ª-2ªᵉ*, q. 68, art. 4), le nombre des dons. — Mais, reprend ici le saint Docteur, aux yeux de celui qui regarde avec soin, le don d'intelligence n'est pas seulement pour les choses de la spéculation, il est aussi pour les choses de l'action, ainsi qu'il a été dit (art. 3); et semblablement aussi le don de science porte sur les uns et sur les autres, comme il sera dit plus loin (q. 9, art. 3). D'où il suit qu'il faut assigner autrement leur distinction ».

Nous dirons donc que « toutes ces quatre choses dont il a été parlé », la sagesse, l'intelligence, la science et le conseil,

« sont ordonnées à la connaissance surnaturelle qui est fondée en nous par la foi. Or, la foi est *par l'ouïe*, ainsi qu'il est dit *aux Romains*, ch. x (v. 17). Il faut donc que soient proposées à l'homme certaines choses à croire, qui ne seront point vues par lui mais qu'il aura entendues et auxquelles il donnera son assentiment par la foi. D'autre part, la foi a pour objet premier et principal la Vérité première; pour objet secondaire, certaines choses qui ont trait à la considération des créatures; et, ultérieurement, elle s'étend aussi à la direction des œuvres humaines, selon qu'*elle opère par la charité*, ainsi qu'il ressort de ce qui a été dit (art. 3; q. 4, art. 2, *ad 3um*). Il suit de là qu'au sujet des choses qui sont proposées à la foi pour être crues, deux choses sont requises de notre côté. Premièrement, qu'elles soient pénétrées ou saisies par l'intelligence », d'une pénétration proportionnée à leur être, c'est-à-dire surnaturelle; « et ceci est le propre du don d'intelligence. Il faut, en second lieu, que l'homme ait à leur sujet un jugement droit; c'est-à-dire qu'il convienne », d'un jugement qui commande sa conduite, « qu'il faut adhérer à ces choses et laisser ce qui leur est contraire. Ce jugement, pour ce qui regarde les choses divines, appartient au don de sagesse; pour ce qui regarde les choses créées, il appartient au don de science; pour leur application aux œuvres particulières, au don de conseil ». — Nous avions déjà noté cette seconde explication des quatre premiers dons du Saint-Esprit, que vient de nous donner ici saint Thomas, à propos de la question où nous traitions des dons en général, dans la *Prima-Secundæ*, q. 68, art. 4, — Au sujet de cette explication, il y a à remarquer que l'appréciation juste des choses de la foi vient d'être attribuée ici, par saint Thomas, aux dons de sagesse, de science et de conseil, tandis que dans les deux articles précédents, il semblait l'attribuer au don d'intelligence. Les deux choses ne se contredisent pas; elles se complètent. L'appréciation, en effet, étant un jugement, elle implique deux choses : la perception des éléments qui entrent dans ce jugement; et le jugement lui-même. La perception des éléments qui entrent dans le jugement, est toujours le fait du don d'intelligence; et, pour autant, on peut lui attribuer l'appré-

ciation. Mais, parce que le jugement se trouve être respectivement le fait de la sagesse, de la science et du conseil, à ce titre on l'attribue à ces divers dons.

L'*ad primum* fait observer que « la différence que nous venons d'assigner au sujet de ces quatre dons, convient manifestement à la distinction des choses que saint Grégoire marque comme leur étant opposées. — L'hébétation, en effet », ou le fait d'être émoussé « s'oppose à l'acuité » ou au fait d'être aigu et pénétrant. « Or, l'intelligence est dite aiguë, par mode de similitude, quand elle peut pénétrer jusqu'à l'intime des choses qui sont proposées. D'où il suit que l'hébétation de l'esprit consiste à ne pouvoir pas pénétrer jusqu'à l'intime des choses. — L'insensé est dit tel parce qu'il a un jugement pervers au sujet de la fin dernière de la vie humaine. Et voilà pourquoi la folie s'oppose proprement à la sagesse, qui rend le jugement droit au sujet de la cause première et universelle. — L'ignorance marque le défaut de l'esprit à l'endroit même de n'importe quelles choses particulières. Et c'est pourquoi elle s'oppose à la science qui donne à l'homme un jugement droit au sujet des causes particulières, c'est-à-dire des créatures. — Quant à la précipitation, elle s'oppose manifestement au conseil dont le propre est de faire que l'homme ne passe point à l'action avant la délibération de la raison ». — On voit par ce lumineux rapprochement, qu'il serait, en effet, difficile de trouver concordance plus parfaite que celle qui existe entre le texte de saint Grégoire, et notre explication des quatre premiers dons du Saint-Esprit.

L'*ad secundum* accorde qu' « en effet, le don d'intelligence porte sur les premiers principes de la connaissance gratuite », sur lesquels porte aussi la foi, « mais d'une autre manière que la foi. A la foi, en effet, il appartient d'assentir à ces principes ; et, au don d'intelligence, de pénétrer, par l'esprit, les choses qui sont dites ». — Nous voyons, par cette réponse, et par les réponses analogues déjà soulignées, combien il demeure vrai que la foi seule, sans les dons qui s'y surajoutent et la servent en la perfectionnant, est chose morte, non seulement dans l'ordre des actions qu'elle ne produit point, mais même dans l'ordre intellectuel ou de la seule perception.

L'*ad tertium* fait remarquer que « le don d'intelligence relève des deux connaissances, spéculative et pratique, non par rapport au jugement », ce qui est le propre respectif des trois autres dons, « mais par rapport à la perception, à l'effet de saisir les choses qui sont dites » et qui constituent précisément les éléments des divers jugements propres aux autres dons.

La foi pose devant le regard de l'homme, sous forme de propositions énoncées au nom de Dieu, des vérités qui le dépassent. Ces vérités, tantôt regardent Dieu Lui-même, tantôt les créatures, tantôt l'action de l'homme. Or, si l'homme, par la foi, peut assentir à ces vérités comme il convient, il ne peut en vivre, par son intelligence, *selon qu'il est nécessaire à l'obtention du bien que sont pour lui ces vérités*, qu'à la condition d'en pénétrer les termes selon qu'ils sont les principes ou les éléments du triple jugement qu'il peut avoir à porter à leur sujet dans ce même ordre. Le don d'intelligence a pour objet propre cette pénétration des propositions énoncées au nom de Dieu. — Il ne nous reste plus qu'à nous demander quelle est la béatitude et quel est le fruit qui correspondent au don d'intelligence. — — D'abord, le premier point. C'est l'objet de l'article qui suit.

Article VII.

Si au don d'intelligence répond la sixième béatitude; savoir : Bienheureux les cœurs purs, parce qu'ils verront Dieu?

Trois objections veulent prouver qu' « au don d'intelligence ne répond point la sixième béatitude; savoir : *Bienheureux les cœurs purs, parce qu'ils verront Dieu* (S. Matthieu, ch. v, v. 8) ». — La première arguë de ce que « la pureté du cœur semble appartenir surtout à la faculté d'aimer. Or, le don d'intelligence n'appartient pas à l'appétit, mais plutôt à la faculté de connaître. Donc la béatitude susdite ne répond pas au don d'intelligence ». — La seconde objection remarque qu' « il est dit, au livre des *Actes*, ch. xv (v. 9) : *Purifiant leurs cœurs par la foi.*

Puis donc que la purification du cœur aboutit à la pureté du cœur, il semble que la béatitude dont il s'agit appartient plutôt à la vertu de foi qu'au don d'intelligence ». — La troisième objection dit que « les dons du Saint-Esprit perfectionnent l'homme dans la vie présente. Or, la vision de Dieu n'appartient pas à la vie présente; car c'est elle qui fait les bienheureux, ainsi qu'il a été vu plus haut (I p., q. 12, art. 1; I^a-2^{ae}, q. 3, art. 8). Donc la sixième béatitude, qui comprend la vision de Dieu, n'appartient pas au don d'intelligence ».

L'argument *sed contra* cite un texte de « saint Augustin », qui, « dans son livre *du Sermon du Seigneur sur la Montagne*, dit : *La sixième opération du Saint-Esprit, qui est l'intelligence, convient aux purs de cœur, qui, de leur œil purifié, peuvent voir ce que l'œil n'a point vu* ». — On remarquera ce beau texte de saint Augustin; et comment les habitus surnaturels qui perfectionnent l'intelligence nous font pénétrer en quelque sorte dans l'intimité de la Vérité divine; chose que nous avons tant de fois soulignée.

Au corps de l'article, saint Thomas nous rappelle d'abord que « dans la sixième béatitude, comme en toutes les autres, deux choses se trouvent contenues : l'une, par mode de mérite, et c'est la pureté du cœur; l'autre, par mode de récompense, et c'est la vision de Dieu, ainsi qu'il a été dit plus haut », quand il s'est agi des béatitudes, I^a-2^{ae}, q. 69, art. 2. « Or, les deux choses appartiennent, d'une certaine manière, au don d'intelligence. — Il est, en effet, une double pureté. L'une, qui sert de préambule et qui dispose à la vision de Dieu; c'est l'épuration de la partie affective par rapport à toutes les affections désordonnées. Celle-là se fait par les vertus et les dons qui regardent la partie affective. Il est une autre pureté du cœur qui est comme la condition formelle de la vision divine. Celle-là est la pureté ou la netteté de l'esprit purifié des images et des erreurs, en telle sorte que les choses proposées au sujet de Dieu ne soient point prises par mode d'images corporelles ni selon le sens pervers des hérétiques. C'est cette pureté qui fait le don d'intelligence. — De même, il y a aussi une double vision de Dieu. L'une, parfaite, par laquelle on voit l'essence de Dieu.

L'autre, imparfaite, qui, bien qu'elle ne nous fasse point voir de Dieu ce qu'Il est, nous fait voir cependant ce qu'Il n'est pas ; et, durant cette vie, nous connaissons d'autant plus parfaitement Dieu, que nous connaissons mieux qu'Il dépasse tout ce qui peut être compris par l'intelligence » : par où l'on voit que cette seconde connaissance ne laisse pas d'être positive, bien qu'elle ne nous donne point la claire vue de l'essence divine en elle-même. « Chacune de ces deux visions de Dieu appartient au don d'intelligence : la première, au don d'intelligence consommé, selon qu'il est dans la Patrie; la seconde, au don d'intelligence commencé, selon que nous l'avons sur cette terre ».

« Et par là, ajoute saint Thomas, se trouvent résolues les objections. — Car les deux premières procèdent de la première pureté; — et la troisième, de la vision parfaite de Dieu : or, les dons nous perfectionnent ici, quant à un certain commencement, et dans la Patrie ils seront accomplis, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article).

C'est donc en un sens très légitime et très réel que nous assignons au don d'intelligence, comme béatitude correspondante, la sixième dont le mérite est dans la pureté et dont la récompense est la vision de Dieu. — Mais quel sera, parmi les fruits du Saint-Esprit, celui qui lui correspond : sera-ce le fruit qui est appelé, par saint Paul, du nom de *foi?* — C'est ce que nous allons examiner à l'article qui suit.

Article VIII.

Si, parmi les fruits, la foi répond au don d'intelligence?

Trois objections veulent prouver que « parmi les fruits (cf. *1ª-2ªᵉ*, q. 70, art. 3), ce n'est point la foi qui répond au don d'intelligence ». — La première arguë de ce que « l'intelligence est le fruit de la foi. Il est dit, en effet, dans Isaïe, ch. VII (v. 9) : *Si vous ne croyez pas, vous n'aurez point l'intelligence,* d'après une autre version (qui est celle des Septante), tandis que

nous avons (dans la *Vulgate*) : *Si vous ne croyez pas, vous ne subsisterez point*. Donc la foi n'est pas le fruit de l'intelligence ». — La seconde objection déclare que « ce qui précède n'est pas le fruit de ce qui vient après. Or, la foi semble venir avant l'intelligence; car la foi est le fondement de tout l'édifice spirituel, comme il a été dit plus haut (art. 6). Donc la foi n'est pas le fruit de l'intelligence ». — La troisième objection fait observer qu' « il y a plus de dons se rapportant à l'intelligence, qu'il n'y en a se rapportant à l'appétit. Or, parmi les fruits, il n'en est qu'un qui se rapporte à l'intelligence, savoir la foi ; et tous les autres appartiennent à l'appétit. Donc la foi ne semble pas plus répondre à l'intelligence, qu'à la sagesse, ou à la science, ou au conseil ».

L'argument *sed contra* dit que « la fin de chaque chose est le fruit de cette chose. Or, le don d'intelligence semble être ordonné principalement à la certitude de la foi qui a raison de fruit. La glose dit, en effet, *aux Galates*, ch. v (v. 22), que la foi, qui a raison de fruit, est *la certitude des choses invisibles*. Donc, parmi les fruits, la foi répond au don d'intelligence ».

Au corps de l'article, saint Thomas, comme pour l'article précédent, se réfère d'abord à la doctrine exposée dans la *Prima-Secundæ*, « quand nous avons traité des fruits » (q. 70, art 1). Selon que nous l'avons expliqué, en effet, « on appelle fruits de l'Esprit-Saint certains produits derniers et très suaves qui proviennent en nous de la vertu de l'Esprit-Saint. Or, ce qui vient en dernier lieu et qui est chose suave a raison de fin, laquelle fin est l'objet propre de la volonté. Il s'ensuit que ce qui est dernier et suave dans la volonté doit être d'une certaine manière le fruit de toutes les autres choses qui appartiennent aux autres puissances. Nous pouvons donc, d'après cela, pour les dons ou les vertus qui perfectionnent une puissance, assigner un double fruit : l'un, qui appartient à cette puissance; l'autre, et qui est comme le fruit dernier, appartenant à la volonté. Par conséquent, il faut dire qu'au don d'intelligence répond, comme fruit propre, la foi, qui est la certitude de la foi ; mais, comme fruit dernier, ce qui lui correspond c'est la joie, qui appartient à la volonté ».

L'*ad primum* répond que « l'intelligence est le fruit de la foi

qui a raison de vertu. Or, ce n'est pas de cette foi qu'il s'agit quand nous parlons de la foi assignée comme fruit. Il s'agit alors d'une certaine certitude de la foi à laquelle l'homme parvient grâce au don d'intelligence ».

L'*ad secundum* dit que « la foi ne peut pas d'une manière universelle précéder l'intelligence », à comprendre sous ce mot tout acte de perception ; « et, en effet, l'homme ne pourrait pas donner son assentiment, dans l'acte de foi, aux choses proposées, s'il ne les percevait d'une certaine manière. Mais la perfection de l'intelligence » ou de la perception « suit la foi qui a raison de vertu ; et cette perfection de l'intelligence est suivie elle-même d'une particulière certitude de la foi », en telle sorte que la certitude dont il s'agit ici n'est point proprement la certitude due à la raison générale d'autorité divine, mais une certitude qui suit une certaine vue de la proposition elle-même constituant tel objet spécial de la foi. La première certitude est essentielle à l'acte de foi même informe ; la seconde est le fruit du don d'intelligence.

L'*ad tertium* déclare que « le fruit de la connaissance pratique ne peut pas être en elle-même ; car cette connaissance n'est point recherchée pour elle-même mais pour autre chose » savoir pour l'action. « La connaissance spéculative, au contraire, a son fruit en elle-même, savoir la certitude des choses qui forment son objet. Et voilà pourquoi, le don de conseil qui regarde seulement la connaissance pratique, n'a pas de fruit propre qui lui corresponde. Quant aux dons de sagesse, d'intelligence et de science qui peuvent aussi se rapporter à la connaissance spéculative, ils n'ont tous trois qu'un même fruit qui leur corresponde, savoir la certitude marquée dans le nom de foi. Que si des fruits plus nombreux sont assignés du côté de l'appétit, c'est, comme il a été dit, parce que la raison de fin impliquée dans le nom de fruit, appartient plutôt à la faculté appétitive qu'à la faculté intellective ».

Après le don d'intelligence, nous devons étudier, comme répondant aussi à la vertu de foi, le don de science. Ce va être l'objet de la question suivante.

QUESTION IX

DU DON DE SCIENCE

Cette question comprend quatre articles :

1° Si la science est un don?
2° Si elle porte sur les choses divines?
3° Si elle est spéculative ou pratique?
4° Quelle béatitude lui correspond?

Ces quatre articles étudient la nature, l'objet, l'extension du don de science; et la béatitude qui lui correspond. — D'abord, la nature. C'est l'objet de l'article premier.

Article premier.

Si la science est un don?

Trois objections veulent prouver que « la science n'est pas un don ». — La première dit que « les dons du Saint-Esprit dépassent la capacité naturelle de la créature. Or, la science implique un certain effet de la raison naturelle. Aristote dit, en effet, au premier livre des *Seconds analytiques* (ch. II) n. 4; de S. Th., leç. 4), que *la démonstration est un syllogisme causant la science*. Donc la science n'est pas un don du Saint-Esprit ». — La seconde objection rappelle que « les dons du Saint-Esprit sont communs à tous les saints, ainsi qu'il a été dit plus haut (1^a-2^{ae}, q. 68, art. 5). Or, saint Augustin dit, au livre XIV de *la Trinité* (ch. I), que *des fidèles nombreux ne jouissent point de la science bien qu'ils jouissent de la foi*. Donc la science n'est

pas un don ». — La troisième objection fait observer que « le don est plus parfait que la vertu, ainsi qu'il a été dit plus haut (1^a-2^{ae}, q. 68, art. 8). Donc il doit suffire d'un seul don pour la perfection d'une seule vertu. D'autre part, à la vertu de foi répond le don d'intelligence, ainsi qu'il a été dit (q. 8, art. 5). Il s'ensuit que le don de science ne lui correspond pas ; et l'on ne voit pas à quelle autre vertu il pourrait correspondre. Puis donc que les dons sont les perfections des vertus, ainsi qu'il a été dit plus haut (1^a-2^{ae}, q. 68, art. 1, 2), il semble que la science n'est pas un don ».

L'argument *sed contra* rappelle simplement que « la science est comprise parmi les sept dons énumérés par Isaïe, ch. XI (v. 2, 3) ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « la grâce est plus parfaite que la nature ; et, par suite, elle ne peut être en défaut dans les choses où la nature peut perfectionner l'homme. Or, quand l'homme, par sa raison naturelle, adhère intellectuellement à une vérité, il reçoit à l'occasion de cette vérité une double perfection : d'abord, il la saisit ; en second lieu, il forme, à son sujet, un jugement certain. Il faudra donc, pour que l'intelligence humaine donne à la vérité de la foi un assentiment parfait, que deux choses se produisent. D'abord, elle devra bien saisir les choses qui sont proposées ; et ceci appartient au don d'intelligence, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 8, art. 6). Ensuite, elle devra avoir un jugement certain et droit au sujet de ces choses, sachant discerner ce qui doit être cru et ce qui ne doit pas l'être. C'est à cette seconde fin que le don de science est nécessaire ».

L'*ad primum* fait observer que « la certitude de la connaissance se trouve diversement dans les diverses natures selon la condition diverse de chaque nature. C'est ainsi que l'homme obtient le jugement certain au sujet de la vérité par le procédé de la raison ; et voilà pourquoi la science humaine s'acquiert par la raison démonstrative. Mais, en Dieu, le jugement certain de la vérité se trouve sans aucun raisonnement, par la simple vue, ainsi qu'il a été dit dans la Première Partie (q. 14, art. 7) ; et voilà pourquoi la science divine n'est point discursive ou syl-

logistique, mais absolue et simple. Or, à cette science divine est semblable la science que nous disons être un don du Saint-Esprit; car elle est une certaine participation de la science divine ». Cf. I p., q. 1, art. 3, *ad 2um*.

L'*ad secundum* déclare qu'« à l'endroit des choses à croire l'on peut avoir une double science. — L'une, qui fait que l'homme sait ce qu'il doit croire, discernant les choses à croire des choses qui ne doivent pas être crues. C'est cette science qui est un don et qui convient à tous les saints. — Il est aussi une autre science à l'endroit des choses à croire, qui apprend à l'homme non seulement ce qui doit être cru, mais aussi à manifester la foi, à amener les autres à croire, à confondre ceux qui veulent y contredire. Cette science appartient aux grâces gratuitement données; et elle n'est point donnée à tous, mais seulement à quelques-uns », selon que le demande l'utilité de l'Église. Cf. *1a-2ae*, q. 111, art. 1. « Aussi bien, saint Augustin, après les paroles que citait l'objection, ajoute : *Autre chose est savoir seulement ce que l'homme doit croire : autre chose savoir comment ce qu'il faut croire s'enseigne aux âmes pieuses et se défend contre les impies* ».

L'*ad tertium* accorde que « les dons sont plus parfaits que les vertus morales et intellectuelles; mais ils ne sont pas plus parfaits que les vertus théologales, et, au contraire, tous les dons sont ordonnés, comme à leur fin, à la perfection de ces vertus théologales. Il n'y a donc aucun inconvénient à ce que plusieurs dons soient ordonnés à une seule de ces vertus ».

L'homme a besoin d'avoir son intelligence perfectionnée, dans l'ordre surnaturel, quant au fait de juger comme il convient ce qui a trait aux vérités de cet ordre. Cette perfection constitue le don de science. — Mais tout de suite nous devons nous demander quel est bien l'objet de ce don. Sont-ce les vérités divines elles-mêmes, ou serait-ce un autre ordre de vérités? C'est ce que nous allons étudier à l'article qui suit.

Article II.

Si le don de science porte sur les choses divines ?

Trois objections veulent prouver que « le don de science porte sur les choses divines ». — La première est le mot de « saint Augustin dans le livre XIV de *la Trinité* (ch. 1), où il « dit que par la science *la foi s'engendre, se nourrit, et se fortifie*. Or, la foi porte sur les choses divines ; car la foi a pour objet la Vérité première, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 1, art. 1). Donc le don de science aussi doit porter sur les choses divines ». — La seconde objection fait observer que « le don de science l'emporte en dignité sur la science acquise. Or, il est une certaine science acquise qui porte sur les choses divines, savoir la métaphysique. Donc, à plus forte raison, le don de science doit porter sur les choses divines ». — La troisième objection rappelle qu'« il est dit *aux Romains*, ch. 1 (v. 20) : *Les choses de Dieu qui sont invisibles sont contemplées par l'intelligence à l'aide des choses qui ont été faites*. Si donc la science porte sur les choses créées, il semble qu'elle portera aussi sur les choses divines ».

L'argument *sed contra* est formé d'un texte très explicite de « saint Augustin, au livre XIV de *la Trinité* (ch. 1) », où il est « dit : *La science des choses divines s'appelle proprement la sagesse ; celle des choses humaines garde le nom de science* ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare que « le jugement certain d'une chose se tire surtout de sa cause. Il suit de là que l'ordre des jugements se règle sur l'ordre des causes : de même, en effet, que la cause première est cause de la seconde, de même c'est par la cause première que l'on juge de la cause seconde. Quant à la cause première, on ne saurait en juger par une autre cause. Et de là vient que le jugement qui se fait par la cause première est le premier et le plus parfait. Or, dans les choses où se trouve un absolument parfait, le nom commun du genre est approprié à ce qui reste en deçà de ce parfait, et au parfait absolu on donne un nom spécial qui le distingue ; comme on

peut le voir dans les choses de la logique. C'est ainsi que dans le genre des termes » qu'on peut intervertir et que pour cela on appelle « convertibles, ce qui signifie l'essence ou ce qu'est une chose s'appelle d'un nom spécial *la définition;* les autres, qui restent en deçà de celui-là, et qui sont convertibles, gardent pour eux le nom ordinaire et sont appelés *propres.* — Par cela donc que le mot science implique une certaine certitude de jugement, ainsi qu'il a été dit (art. préc., *ad 1um*), si cette certitude du jugement se fait par la cause la plus haute, on aura un nom spécial qui est celui de *sagesse.* On appelle *sage,* en effet, dans chaque genre de connaissance, celui qui connaît la cause la plus haute de ce genre-là, par laquelle il peut juger de tout le reste. Et, d'une façon pure et simple, on appelle sage celui qui connaît la cause qui est purement et simplement la plus haute, c'est-à-dire Dieu. C'est pour cela que la connaissance des choses divines porte le nom de *sagesse.* Quant à la connaissance des choses humaines, on l'appelle *science,* du nom ordinaire impliquant la certitude du jugement, approprié au jugement qui se fait par les causes secondes. Et voilà pourquoi, dans ce sens du mot *science,* la science constitue un don distinct du don de sagesse. D'où il suit que le don de science porte seulement sur les choses humaines ou sur les choses créées ».

L'*ad primum,* très important, fait observer que « si les choses sur lesquelles porte la foi sont les choses divines et éternelles, la foi elle-même est quelque chose de temporel dans l'âme de celui qui croit. Et voilà pourquoi, savoir ce qu'il faut croire appartient au don de science, tandis que savoir les choses crues, en elles-mêmes, par une certaine union qui nous les fait atteindre, appartient au don de sagesse. C'est aussi pour cela que le don de sagesse répond plutôt à la charité qui unit l'âme à Dieu ».

L'*ad secundum* répond que « l'objection conclut dans le sens où le mot science est pris d'une façon commune. Or, ce n'est pas dans ce sens que la science constitue un don spécial, mais selon qu'on restreint le mot au jugement qui se fait par les choses créées ».

L'*ad tertium* fait observer que « conformément à ce qui a été

dit plus haut (q. 1, art. 1), tout habitus ordonné à l'acte de connaître regarde formellement la raison qui fait que l'on connaît, et matériellement ce qui est connu par cette raison-là. Et, parce que ce qui est formel l'emporte toujours, à cause de cela les sciences qui de principes mathématiques tirent des conclusions à l'endroit des choses physiques, sont plutôt rangées parmi les sciences mathématiques, comme leur étant plus semblables, bien qu'en raison de leur matière elles conviennent plutôt avec les sciences physiques ou naturelles et que pour cela Aristote les appelle plutôt naturelles, au second livre des *Physiques* (ch. II, n. 5 ; de S. Th., leç. 3). Lors donc que l'homme connaît Dieu par les choses créées, cela paraît davantage relever de la science, en raison de son côté formel, que de la sagesse à laquelle cela appartient en raison de sa matière ; comme, par contre, si nous jugeons des choses créées selon les choses divines, cela appartient à la sagesse plutôt qu'à la science ».

La raison formelle ou le point d'appui de l'intelligence quand elle juge dans l'ordre du don de science, ce ne sont point les choses divines, bien que ces choses divines puissent être ainsi la matière de ce jugement, mais les choses humaines et créées. — Il reste à nous demander quel est le caractère propre de ce jugement : est-il d'ordre pratique, ou seulement d'ordre spéculatif? C'est ce que nous allons examiner à l'article qui suit.

Article III.

Si le don de science est une science pratique?

Trois objections veulent prouver que « la science qui constitue un don est une science pratique ». — La première est un texte de « saint Augustin, au livre XII de *la Trinité* (ch. XIV) », où il « dit que *l'action par laquelle nous usons des choses extérieures est attribuée à la science.* Or, la science à laquelle on attribue l'action est d'ordre pratique. Donc la science qui est le

don est une science pratique ». — La seconde objection en appelle à « saint Grégoire » qui « fait cette déclaration, au premier livre des *Morales* (ch. XXXII, ou XV) : *La science est nulle si elle n'a point l'utilité de la piété : et la piété est bien peu utile, si elle manque de la discrétion de la science.* D'où il ressort que la science dirige la piété. Or, ceci ne peut convenir à la science spéculative. Donc la science qui est un don n'est point spéculative, mais pratique ». — La troisième objection rappelle que « les dons du Saint-Esprit ne sont le partage que des âmes justes, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 8, art. 5). Or, la science spéculative peut se trouver même chez ceux qui ne sont pas justes, selon cette parole de saint Jacques, chapitre dernier (ch. IV, v. 17) : *Celui qui sait le bien et ne le fait pas devient pécheur.* Donc la science qui est un don n'est point spéculative, mais pratique ».

L'argument *sed contra* est un autre texte de « saint Grégoire, dans les *Morales* (endroit précité) », où il « dit : *La science prépare un festin en son jour, parce qu'elle supprime dans l'esprit le jeûne de l'ignorance.* Or, l'ignorance n'est pleinement enlevée que par l'une et l'autre science, la science spéculative et la science pratique. Donc la science qui est un don est tout ensemble spéculative et pratique ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par rappeler que « le don de science est ordonné, comme aussi le don d'intelligence, à la certitude de la foi, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. I ; q. 8, art. 8). Or, la foi consiste premièrement et principalement dans la spéculation, en tant qu'elle adhère à la Vérité première. Mais, parce que la Vérité première est aussi la fin dernière, en vue de laquelle nous faisons nos œuvres, de là vient que la foi s'étend aussi à l'opération, selon cette parole de l'Épître *aux Galates*, ch. V (v. 6) : *La foi opère par la charité.* Il suit de là que le don de science, aussi, regardera premièrement et principalement la spéculation, pour autant que l'homme sait ce qu'il doit tenir par la foi ; et que secondairement, il s'étendra à l'opération, selon que par la science des choses qui sont crues et de ce qui est la suite de ces choses-là, nous sommes dirigés dans nos actions ».

L'*ad primum* explique que « saint Augustin parle du don de science selon qu'il s'étend à l'opération. Car s'il est vrai que l'action lui est attribuée, ce n'est pas qu'elle le soit seule ni même premièrement. — Et c'est de la même manière qu'il dirige la piété ».

« Par où, observe saint Thomas, *la seconde objection* se trouve résolue ».

L'*ad tertium* répond que « comme il a été dit au sujet du don d'intelligence (q. 8, art. 5), que ce n'est point tout homme qui entend qui a le don d'intelligence, mais celui qui entend par l'habitus de la grâce; de même aussi, au sujet du don de science, nous devons entendre que ceux-là seuls ont ce don, qui, en vertu de l'infusion de la grâce, ont un jugement certain touchant les choses qu'il faut croire et qu'il faut faire, ne déviant en rien de la rectitude de la justice. C'est cette science qui est *la science des saints* dont il est dit, au livre de *la Sagesse*, ch. x (v. 10) : *Le Seigneur a conduit le juste par des voies droites et lui a donné la science des saints* ». — Ici encore nous retrouvons le point de doctrine, tant de fois souligné par nous au sujet de l'excellence des habitus intellectuels d'ordre surnaturel. Cf. aussi I^a-2^{ae}, q. 112, art. 5.

Le don de science a pour objet la certitude du jugement portant sur ce qu'il faut croire ou ce qu'il faut faire, dans l'ordre des choses de la foi, en considérant les choses humaines ou créées. — Cette notion va nous apparaître plus lumineuse encore à la suite du dernier article de la question actuelle, où saint Thomas examine la béatitude qui correspond au don de science, article du plus haut intérêt, comme nous l'allons voir.

Article IV.

Si au don de science répond la troisième béatitude; savoir : Bienheureux ceux qui pleurent, parce qu'ils seront consolés?

Trois objections veulent prouver qu' « à la science ne répond point la troisième béatitude; savoir : *Bienheureux ceux qui pleu-*

vent, parce qu'ils seront consolés » (S. Matthieu, ch. v, v. 5). — La première fait observer que « si le mal est cause de la tristesse et des pleurs, le bien est également cause de la joie. Or, par la science sont manifestés les biens plus essentiellement que les maux qui sont connus par les biens : *Ce qui est droit*, en effet, *se juge lui-même et juge ce qui est de travers*, ainsi qu'il est dit au premier livre *de l'Ame* (ch. v, n. 16; de S. Th., leç. 12). Donc la béatitude dont il s'agit ne répond pas au don de science ». — La seconde objection dit que « la considération de la vérité est l'acte de la science. Or, dans la considération de la vérité, il n'y a pas de tristesse, mais plutôt de la joie; il est dit, en effet, au livre de *la Sagesse*, ch. VIII (v. 16) : *Son commerce n'a point d'amertume, ni d'ennui son vivre ensemble, mais de l'allégresse et de la joie*. Donc la béatitude en question n'est pas en harmonie avec le don de science ». — La troisième objection note que « le don de science consiste plutôt dans la spéculation que dans l'action. Or, selon qu'il consiste dans la spéculation, les pleurs ne sauraient lui correspondre; car l'intelligence spéculative ne dit rien au sujet *de ce qu'il faut imiter* ou *de ce qu'il faut fuir*, comme il est marqué au troisième livre *de l'Ame* (ch. IX, n. 7; de S. Th., leç. 14); pas plus qu'elle ne parle de triste ou de joyeux », ceci étant le propre de la connaissance qui porte sur l'action et le sentiment. « Donc c'est mal à propos qu'on assigne la troisième béatitude comme correspondant au don de science ».

L'argument *sed contra* est formé d'un texte de « saint Augustin, dans son livre du *Sermon du Seigneur sur la Montagne* » (liv. I, ch. IV), où il « dit : *La science convient à ceux qui pleurent, lesquels ont appris à quels maux ils sont enchaînés et qu'ils avaient recherché comme des biens* ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par résumer d'un mot admirablement précis toute la doctrine des trois précédents articles. « A la science, dit-il, appartient le jugement droit des créatures. Or, les créatures constituent pour l'homme les occasions qui l'éloignent de Dieu, selon cette parole du livre de *la Sagesse*, ch. XIV (v. 11) : *Les créatures ont été faites en haine et en piège pour les pieds des insensés*, de ceux qui n'ont

point à leur sujet un jugement droit, estimant qu'en elles se trouve le bien parfait; d'où il suit que mettant en elles leur fin, ils pèchent et perdent le vrai bien. Ce dommage, l'homme le connaît par le jugement droit qu'il a à leur sujet et que cause en lui le don de science. C'est pour cela que la béatitude des pleurs est dite correspondre au don de science ». — Par ces temps de mortelle erreur que nous avons vécus, où les hommes semblaient n'avoir plus d'autre préoccupation que la jouissance effrénée des créatures, on comprendra combien nécessaire était au monde le don de science et pourquoi Dieu a envoyé sur la face du globe l'effroyable *luctus* qui devait correspondre à une effusion nouvelle de ce don si indispensable.

L'*ad primum* répond que « les biens créés ne sont une source de joie spirituelle que si on les réfère au bien divin, d'où naît proprement la joie spirituelle. Et voilà pourquoi au don de sagesse correspond directement la paix spirituelle et, par voie de conséquence, la joie. Quant au don de science, ce qui lui correspond d'abord, ce sont les pleurs au sujet des errements passés, puis, par voie de conséquence, la consolation, alors que l'homme, par le jugement droit de la science, ordonne les créatures au bien divin. Aussi bien, dans la béatitude dont il s'agit, les pleurs sont assignés comme mérite, et la consolation qui suit, comme récompense, laquelle consolation commence dans la vie présente et aura son achèvement dans la vie future ».

L'*ad secundum* accorde que « l'homme se réjouit de la vue de la vérité; mais la chose dont il considère ainsi la vérité est quelquefois pour lui une cause de tristesse. Et c'est en ce sens que les pleurs sont attribués au don de science ».

L'*ad tertium* fait observer qu' « à la science, selon qu'elle consiste dans la spéculation, ne correspond aucune béatitude; parce que la béatitude de l'homme ne consiste pas dans la considération des créatures, mais dans la contemplation de Dieu. Au contraire, la béatitude de l'homme consiste, d'une certaine manière, dans le bon usage des créatures et dans l'ordre de ses affections à leur endroit; ce que je dis » — ajoute saint Thomas — « à parler de la béatitude de cette vie », où la vertu

morale joue un certain rôle distinct qu'elle n'aura plus à jouer quand l'homme sera fixé dans le bien par la vision béatifique [Cf. I^a-2^{ae}, q. 3, art. 4; q. 4, art. 4; q. 34, art. 3, 4]. « C'est pour cela », dit saint Thomas, répondant à l'objection, « qu'on n'attribue pas à la science quelque béatitude ayant trait à la contemplation, mais à l'intelligence et à la sagesse, qui portent sur les choses divines ».

Dans l'ordre surnaturel, il est une science suréminente, qui mérite excellemment le titre de don du Saint-Esprit. Elle est surnaturelle et infuse. Elle forme un habitus ordonné à la perfection de la foi. Par sa vertu, le fidèle, en état de grâce, sous l'action directe de l'Esprit-Saint, juge avec une certitude absolue et une infaillible vérité, non point en usant du procédé naturel du raisonnement, mais comme d'instinct et de façon intuitive, le vrai caractère des choses créées dans leur rapport avec les choses de la foi selon qu'elles doivent être crues ou qu'elles doivent diriger notre conduite, voyant immédiatement ce qui, dans les créatures, est en harmonie avec la Vérité première objet de foi et fin dernière de nos actes, ou ce qui ne l'est pas. Ce don merveilleux constitue le remède par excellence à l'un des plus grands maux qui ont affligé l'humanité surtout depuis la Renaissance. Depuis lors, en effet, a prévalu, même dans le monde chrétien, le règne de la fausse science qui n'a plus saisi le vrai rapport des créatures avec Dieu Vérité première et fin dernière, mais, dans l'ordre spéculatif, a fait de l'étude des créatures un obstacle perpétuel à la vérité de la foi, et, dans l'ordre pratique, a suscité ce renouveau de l'antique corruption païenne d'autant plus pernicieux qu'il succédait à une floraison plus surnaturelle des vertus pratiquées par les saints. Aussi bien devons-nous, plus que jamais, souhaiter et demander à Dieu, pour guérir le genre humain malade, une abondante effusion du don de science.

Nous avons étudié la vertu de foi en elle-même et dans les dons qui lui correspondent. « Nous devons maintenant traiter des vices qui lui sont opposés. — Et, d'abord, de l'infidélité, qui

est opposée à la foi (q. 10-12); puis, du blasphème, qui est opposé à la confession de la foi (q. 13); enfin, de l'ignorance et de l'hébétation, qui sont opposées à la science et à l'intelligence (q. 15). — Au sujet de l'infidélité, nous aurons à considérer trois choses : premièrement, de l'infidélité en général (q. 10); secondement, de l'hérésie (q. 11); troisièmement, de l'apostasie (q. 12) ». — D'abord, de l'infidélité en général. C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION X

DE L'INFIDÉLITÉ EN GÉNÉRAL

Cette question comprend douze articles :

1° Si l'infidélité est un péché?
2° Où elle se trouve comme en son sujet?
3° Si elle est le plus grand des péchés?
4° Si toute action des infidèles est péché?
5° Des espèces d'infidélité.
6° De la comparaison de ces espèces entre elles.
7° Si, avec les infidèles, on doit disputer des choses de la foi?
8° S'ils doivent être contraints à la foi?
9° Si l'on doit communiquer avec eux?
10° S'ils peuvent être à la tête des fidèles chrétiens?
11° Si les rites des infidèles doivent être tolérés?
12° Si les enfants des infidèles doivent être baptisés contre le gré des parents?

Ces douze articles, dont l'importance souveraine ressort déjà de leur simple énumération, traitent, comme on le voit, de la nature de l'infidélité (art. 1-4); de ses espèces (art. 5-6); et des infidèles (art. 7-12). — Pour ce qui est de la nature de l'infidélité, nous avons à examiner : si elle est un péché (art. 1); où elle se trouve (art. 2); quelle est sa gravité (art. 3); son extension (art. 4). — D'abord, si elle est un péché. C'est l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si l'infidélité est un péché?

Trois objections veulent prouver que « l'infidélité n'est pas un péché ». — La première arguë de ce que « tout péché est contre nature, comme on le voit par saint Jean Damascène, au

second livre (*De la Foi Orthodoxe,* ch. IV, XXX). Or, l'infidélité ne semble pas être contre nature; car saint Augustin dit, au livre *de la Prédestination des Saints* (ch. V), que *pouvoir avoir la foi, comme pouvoir avoir la charité, appartient à la nature des hommes; mais avoir la foi, ou avoir la charité, est le propre de la grâce des fidèles.* Donc, ne par avoir la foi, ce qui est être infidèle, n'est pas un péché ». — La seconde objection dit qu' « il n'y a pas de péché dans les choses qu'on ne peut éviter, tout péché étant volontaire. Or, il n'est pas au pouvoir de l'homme d'éviter l'infidélité, qu'il ne peut éviter qu'en ayant la foi. L'apôtre dit, en effet, dans son épître *aux Romains,* ch. X (v. 14): *Comment croiront-ils en celui qu'ils n'auront pas entendu? Et comment l'entendront-ils, si personne ne leur prêche?* Donc l'infidélité ne semble pas être un péché ». — La troisième objection rappelle qu' « il a été dit plus haut (*1ª-2ªᵉ*, q. 84, art. 4), qu'il y a sept vices capitaux auxquels tous les péchés se ramènent. Or, l'infidélité ne semble être contenue sous aucun d'eux. Par conséquent, l'infidélité n'est pas un péché ».

L'argument *sed contra* fait observer qu' « à la vertu le vice est contraire. Or, la foi est une vertu; et elle a pour contraire l'infidélité. Donc l'infidélité est un péché ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « l'infidélité peut s'entendre d'une double manière. D'abord, par mode de négation pure, faisant qu'un homme est infidèle par cela seul qu'il n'a pas la foi. D'une autre manière, on peut entendre l'infidélité comme chose contraire à la foi, en ce sens que quelqu'un répugne à la foi qu'il entend, ou même la méprise, selon cette parole d'Isaïe, ch. LIII (v. 1) : *Qui a cru à ce que nous avons entendu?* C'est en cela que se trouve proprement la raison d'infidélité. Et, ainsi entendue, l'infidélité est un péché. Que si on prend l'infidélité dans le sens d'une pure négation, comme en ceux qui n'ont jamais rien entendu des choses de la foi, elle n'a plus la raison de péché, mais plutôt la raison de peine, en ce sens qu'une telle ignorance est la suite du péché du premier père. Ceux qui sont dans cet état sont condamnés pour les autres péchés, qui ne peuvent être remis sans la foi, mais non pour le péché d'infidélité », au sens de résis-

tance coupable à une prédication extérieurement entendue, bien qu'il y ait toujours, s'il s'agit des adultes, une résistance à l'inspiration intérieure de l'Esprit-Saint, qui apporte avec elle, dès le premier éveil du sens moral, tout ce qu'il faut pour que l'homme s'oriente surnaturellement vers Dieu, ainsi que nous l'avons expliqué maintes fois. Cf. plus haut, q. 2, art. 3; et (1^a-2^{ae}, q. 89, art. 6; q. 109, art. 6). « C'est pour cela, ajoute saint Thomas, que le Seigneur dit, en saint Jean, ch. XV (v. 22) : *Si je n'étais point venu et que je ne leur eusse point parlé, ils n'auraient point de péché;* parole que saint Augustin explique en disant qu'*il est question du péché par lequel ils ne crurent point au Christ » qui leur parlait.*

L'*ad primum* accorde qu' « il n'est point dans la nature humaine d'avoir la foi; mais il est dans cette nature, que l'esprit de l'homme ne résiste point à l'inspiration intérieure et à la prédication extérieure de la vérité. Si donc il résiste et qu'il soit ainsi infidèle, son infidélité est contre nature ».

L'*ad secundum* fait observer que « cette objection procède de l'infidélité qui se prend au sens de simple négation ».

L'*ad tertium* déclare que « l'infidélité qui est un péché provient de l'orgueil qui fait que l'homme ne veut point soumettre son intelligence aux règles de la foi et à la saine interprétation des Pères. Aussi bien, saint Grégoire dit, au chapitre XXXI de ses *Morales* (ou aussi, ch. XLV, ou XVII), que *de la vaine gloire proviennent les présomptions des novateurs.* — On pourrait d'ailleurs, ajoute saint Thomas, dire que comme les vertus théologales ne se ramènent point aux vertus cardinales, mais viennent avant elles, de même aussi les vices opposés aux vertus théologales ne se ramènent point aux vices capitaux ».

Ne pas donner son assentiment aux choses de la foi, quand ce manque d'assentiment provient d'une mauvaise volonté du sujet en qui il se trouve est toujours un péché. — Ce péché, où se trouve-t-il dans l'homme qui l'encourt? Est-il dans son intelligence, ou dans sa volonté? C'est ce que nous allons examiner à l'article qui suit.

Article II.

Si l'infidélité est dans l'intelligence comme dans son sujet?

Trois objections veulent prouver que « l'infidélité n'est point dans l'intelligence comme dans son sujet ». — La première dit que « tout péché est dans la volonté, comme le marque saint Augustin dans son livre *des Deux âmes* (ch. x, xi). Or, l'infidélité est un certain péché, ainsi qu'il a été dit (art. préc.). Donc l'infidélité est dans la volonté, non dans l'intelligence ». — La seconde objection fait observer que « l'infidélité a raison de péché du fait que la prédication de la foi est méprisée. Or, le mépris relève de la volonté. Donc l'infidélité est dans la volonté ». — La troisième objection déclare que « dans la seconde Épître *aux Corinthiens*, ch. xi (v. 14), sur cette parole *Satan lui-même se transfigure en ange de lumière*, la glose dit que *si l'ange mauvais se présente comme bon, et qu'on le croie tel, l'erreur n'est point dangereuse ni pouvant nuire à l'âme, pourvu qu'il ne fasse ou ne dise que ce qui convient aux bons anges*. Et la raison de ceci paraît être la droiture de la volonté en celui qui adhère de la sorte, croyant adhérer à un ange bon. Donc tout le péché d'infidélité paraît être dans la volonté perverse. Et, par suite, il n'est pas dans l'intelligence comme dans son sujet ».

L'argument *sed contra* note simplement que « les contraires sont dans le même sujet. Or, la foi, qui a pour contraire l'infidélité, est dans l'intelligence comme dans son sujet. Donc l'infidélité est aussi dans l'intelligence ».

Au corps de l'article, saint Thomas se réfère d'abord à ce qui a été déterminé dans la *Prima-Secundæ*, quand il était question du sujet du péché. « Il a été dit », là (q. 74, art. 1, 2), « que le péché est dit être dans la puissance qui est le principe de l'acte du péché. Or, l'acte du péché peut avoir un double principe. L'un, premier et universel, qui commande tous les actes de péché; et ce principe est la volonté, car tout péché est volontaire. L'autre principe de l'acte du péché est le principe propre

et prochain » ou immédiat « qui produit l'acte du péché. C'est ainsi que le concupiscible est le principe du péché de gourmandise et du péché de luxure; et, pour autant, la gourmandise et la luxure sont dites se trouver dans le concupiscible. D'autre part, ne pas donner son assentiment, qui est l'acte propre d'infidélité, est un acte de l'intelligence mue par la volonté, comme c'est aussi l'acte d'assentir », qui est l'acte propre de la foi. « Il suit de là que l'infidélité, comme la foi elle-même, est dans l'intelligence comme dans son sujet prochain » ou immédiat « et dans la volonté comme dans le premier principe qui meut; auquel sens tout péché est dit être dans la volonté ».

« Et par là, observe saint Thomas, la première objection se trouve résolue ».

L'*ad secundum* répond dans le même sens. « Le mépris de la volonté cause le non-assentiment de l'intelligence, en quoi s'achève la raison d'infidélité. Aussi bien, la cause de l'infidélité est dans la volonté; mais l'infidélité elle-même est dans l'intelligence ».

L'*ad tertium* fait observer que « celui qui croit que le mauvais ange est un ange bon ne défaille point dans son assentiment au sujet des choses de la foi; car *le sens du corps se trompe, mais l'esprit n'abandonne point la pensée vraie et juste*, comme le dit en ce même endroit la glose. Si, au contraire, quelqu'un adhérait à Satan, *quand il commence de porter à ce qui est de lui*, c'est-à-dire au mal et à l'erreur, alors il ne serait point exempt de péché, comme il est marqué au même endroit ».

L'infidélité comme telle est proprement dans l'intelligence, bien qu'elle implique toujours nécessairement une part qui est due à la volonté. — Ce péché d'infidélité, quelle est sa malice? Faut-il dire qu'il constitue le plus grand de tous les péchés? Saint Thomas nous va répondre à l'article suivant.

Article III.

Si l'infidélité est le plus grand des péchés?

Trois objections veulent prouver que « l'infidélité n'est point le plus grand des péchés ». — La première en appelle à « saint Augustin», qui « dit (dans un traité *du Baptême contre les Donatistes*, livre IV, ch. xx), et on le trouve dans la VIe partie, q. 1 (can. *Quæro ergo*) : *Si nous devons préférer un catholique de mœurs dépravées à un hérétique dont la vie n'a rien de répréhensible, sinon qu'il est hérétique, je n'ose point me hâter de le décider* ». Or, l'hérétique est infidèle. Donc on ne peut pas dire purement et simplement que l'infidélité est le plus grand des péchés ». — La seconde objection dit que « ce qui diminue ou excuse le péché ne semble pas être le plus grand des péchés. Or, l'infidélité excuse ou diminue le péché; car l'Apôtre dit, dans sa première épître *à Timothée*, ch. 1 (v. 13) : *J'ai été d'abord blasphémateur et persécuteur et injurieux; mais j'ai trouvé miséricorde, parce que j'ai agi sans le savoir dans mon incrédulité*. Donc l'infidélité n'est point le plus grand des péchés ». — La troisième objection fait observer qu' « à un plus grand péché est due une plus grande peine, selon cette parole du *Deutéronome*, ch. xxv (v. 2) : *C'est à la mesure du péché que se réglera le nombre des coups*. Or, une plus grande peine est due aux fidèles qui pèchent qu'aux infidèles, selon cette parole de l'Épître *aux Hébreux*, ch. x (v. 29) : *Combien plus ne pensez-vous pas que méritera des supplices celui qui aura foulé aux pieds le Fils de Dieu, et aura profané le sang du Testament dans lequel il avait été sanctifié?* Donc l'infidélité n'est pas le plus grand des péchés ».

L'argument *sed contra* est un autre texte de « saint Augustin », qui, « exposant ce mot de Notre-Seigneur en saint Jean, ch. xv (v. 22) : *Si je n'étais point venu, et que je ne leur eusse point parlé, ils n'auraient point de péché*, dit : *Il veut par ce mot général de péché désigner un très grand péché. Ce péché, en effet,*

d'infidélité *est celui auquel tous les autres sont attachés.* Donc l'infidélité est le plus grand de tous les péchés ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « tout péché consiste formellement dans l'aversion de Dieu, ainsi qu'il a été dit plus haut (*1ª-2ᵃᵉ*, q. 71, art. 6; q. 73, art. 3, *ad 2ᵘᵐ*). Il suit de là qu'un péché est d'autant plus grave qu'il sépare davantage de Dieu. Or, par l'infidélité, l'homme se trouve le plus éloigné de Dieu : car il n'a même pas la vraie connaissance de Dieu; et par la fausse connaissance qu'il en a, il ne s'en approche pas, mais plutôt il s'en éloigne. Il ne se peut même pas qu'il connaisse Dieu partiellement, celui qui est dans l'erreur à son sujet, parce que ce qu'il se représente n'est point Dieu ». Le déiste, par exemple, qui *affirme* que *Dieu est un, mais non trine,* ou qu'*Il est Dieu mais n'a point de corps qui lui soit uni en l'une de ses Personnes,* n'affirme point le vrai Dieu et ne le connaît point; car le vrai Dieu est un et trine et la seconde de ses Personnes a revêtu notre chair. « D'où il suit que manifestement le péché d'infidélité est plus grand que tous les autres péchés qui consistent dans la perversité des mœurs »; car, dans ces derniers péchés, ce n'est point Dieu en Lui-même qui se trouve atteint par l'acte du pécheur. « Il en serait autrement, s'il s'agissait des péchés opposés aux autres vertus théologales, comme il sera dit plus loin » (q. 34, art. 2, *ad 2ᵘᵐ*; q. 39, art. 2, *ad 3ᵘᵐ*).

L'*ad primum* formule une réponse que l'on ne saurait trop retenir pour la juste appréciation des divers péchés dans la pratique. « Rien n'empêche, dit saint Thomas, qu'un péché qui est plus grave de son espèce se trouve moins grave en raison de certaines circonstances. Et c'est pour cela que saint Augustin ne voulait point se hâter de prononcer entre le mauvais catholique et l'hérétique exempt d'autre péché; car le péché de l'hérétique, bien qu'il soit plus grave de sa nature, peut cependant être diminué en raison de certaines circonstances, comme aussi le péché du catholique peut en raison d'autres circonstances être aggravé ».

L'*ad secundum* fait observer que « l'infidélité implique tout ensemble et l'ignorance qui lui est jointe et le rejet des choses

de la foi. C'est du côté du rejet, qu'il a raison de péché le plus grave. Du côté de l'ignorance, il a une certaine raison d'excuse, surtout quand il n'y a point de malice dans celui qui pèche, comme c'était le cas de l'Apôtre ».

L'*ad tertium* répond que « l'infidèle est puni, pour le péché d'infidélité, plus gravement qu'un autre pécheur pour quelque autre péché » contre les vertus morales, « à considérer le péché du côté de sa nature. Mais, s'il s'agit de quelque autre péché, par exemple, de l'adultère, quand ce péché est commis par un fidèle et par un infidèle, toutes choses égales d'ailleurs, le fidèle pèche plus gravement que l'infidèle : soit à cause de la connaissance de la vérité qu'il a par la foi ; soit à cause des sacrements de la foi dont il est sanctifié et auxquels il fait injure en péchant ».

De soi, le péché d'infidélité l'emporte en gravité sur tous les autres péchés qui sont opposés aux vertus morales ; toutefois, en raison de certaines circonstances, l'homme qui pèche peut se trouver plus coupable, quand il pèche contre ces autres vertus. — Une dernière question se pose au sujet de l'infidélité considérée en elle-même ou dans sa nature et sous sa raison de péché. C'est de savoir jusqu'où ce péché s'étend comme efficacité mauvaise, dans celui qui le commet. Affecte-t-il toute la vie morale de cet homme et fait-il que toutes ses actions soient mauvaises ? C'est ce que nous allons considérer à l'article qui suit.

Article IV.

Si toute action de l'infidèle est un péché?

Trois objections veulent prouver que « chaque action de l'infidèle est un péché ». — La première est une parole expresse de « la glose », qui, « sur ce mot de l'Épître *aux Romains,* ch. XIV (v. 23), *Tout ce qui ne vient pas de la foi est péché,* dit : *Toute la vie des infidèles est péché.* Puis donc que la vie des infidèles comprend toutes leurs actions, il s'ensuit que toute action de l'infidèle est péché ». — La seconde objection dit que « la foi dirige l'intention. Or, il ne peut pas y avoir d'être bon, s'il n'est

dirigé par une intention droite. Donc, dans les infidèles, aucune action ne peut être bonne. Cette objection, particulièrement délicate, nous vaudra une réponse lumineuse de saint Thomas. — La troisième objection déclare que « la corruption du premier entraîne la corruption de tout ce qui vient après. Or, l'acte de foi précède les actes de toutes les vertus. Donc, puisque dans les infidèles, l'acte de foi ne se trouve pas, ils ne peuvent faire aucune œuvre bonne, mais en chacun de leurs actes ils pèchent ».

L'argument *sed contra* oppose qu' « au centurion Corneille, étant un infidèle, il fut dit que ses aumônes étaient agréables à Dieu (*Actes*, ch. x, v. 4, 31). Donc toute action de l'infidèle n'est point péché, mais certaines de ses actions sont bonnes ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle d'un mot la grande doctrine du péché exposée dans la *Prima-Secundæ*. Comme il a été dit plus haut (1^a-2^{ae}, q. 85, art. 2, 4), le péché mortel enlève la grâce sanctifiante, mais il ne détruit point totalement le bien de la nature. Il suit de là que, l'infidélité étant un péché mortel, les infidèles sont privés de la grâce, mais il demeure en eux un certain bien de nature. Et donc, il est manifeste que les infidèles ne peuvent point accomplir les œuvres bonnes qui ont pour principe la grâce, savoir les œuvres méritoires, mais ils peuvent cependant accomplir d'une certaine manière les œuvres bonnes pour lesquelles il suffit du bien de la nature [cf. 1^a-2^{ae}, q. 109, art. 2]. Il n'est donc point nécessaire qu'ils pèchent en chacun de leurs actes. Toutefois, quand ils accomplissent quelque œuvre en raison de leur infidélité, dans ce cas ils pèchent toujours. De même, en effet, que celui qui a la foi peut commettre des péchés dans les actes qu'il ne rapporte pas à la fin de la foi, péchant véniellement et même mortellement ; de même aussi l'infidèle peut produire certains actes bons, dès là qu'il ne se réfère point à la fin de l'infidelité », c'est-à-dire quand il n'agit point comme infidèle ou en raison de son infidélité.

L'*ad primum* déclare que « ce mot de l'objection doit s'entendre ou en ce sens que la vie des infidèles ne peut pas être sans péché, les péchés ne pouvant être enlevés que par la foi,

ou en ce sens que tout ce qu'ils font en raison de leur infidélité est péché. Aussi bien est-il ajouté, au même endroit : *parce que quiconque vit ou agit en infidèle pèche grandement* ».

L'*ad secundum* répond que « la foi dirige l'intention par rapport à la fin dernière surnaturelle. Mais la lumière de la raison naturelle peut diriger l'intention eu égard à tel ou tel bien connaturel ». — Même s'il n'agit pas comme chrétien, l'homme peut encore agir comme homme ; et, de ce chef, son action ne sera point mauvaise, bien qu'elle demeure sans aucun mérite d'ordre surnaturel.

L'*ad tertium* complète cette lumineuse doctrine, tant faussée par certains hérétiques. « L'infidélité ne corrompt point totalement, dans les infidèles, la raison naturelle ; et il demeure toujours une certaine connaissance du vrai qui leur permet d'accomplir certaines bonnes actions ».

Saint Thomas ajoute, au sujet de l'exemple cité dans l'argument *sed contra*, que « le centurion Corneille n'était point infidèle ; sans quoi ses œuvres n'eussent point été agréables à Dieu, à qui nul ne peut plaire s'il n'a la foi. Il avait la foi implicite », qui suffisait pour lui, « la vérité de l'Évangile n'ayant pas encore été manifestée. Aussi bien Dieu lui envoya Pierre pour l'instruire pleinement dans la foi ». — Nous voyons, par cette explication de saint Thomas, que pour le saint Docteur, il y a comme une double nécessité de la foi : l'une, d'ordre intérieur, si l'on peut ainsi dire, et qui pourra suffire pour que personnellement tel sujet soit en grâce avec Dieu ; l'autre, d'ordre extérieur, ou social, qui fait que pour être reconnu saint à la face de l'Église, il faudra que la foi de l'Église soit intégralement et explicitement reconnue et confessée. Et voilà pourquoi quand Dieu veut faire éclater aux yeux de l'Église sa miséricorde envers telle âme plus privilégiée, Il ne se contentera pas de la foi implicite qui aura pu suffire en raison de la bonne foi personnelle, mais Il fera au besoin des miracles pour donner à cette âme la pleine lumière et pour l'amener même extérieurement au sein de l'Église. — On pourrait apporter à l'appui de cette remarque l'exemple de conversions illustres, soit personnelles, soit même collectives, assez rapprochées de

nous, et qui rappellent en quelque sorte la conversion du centurion Corneille.

L'infidélité est un péché qui rend l'homme coupable à l'endroit de cela même qui fait l'objet de sa foi surnaturelle. Il s'ensuit que l'homme en état d'infidélité ne peut rien accomplir qui compte devant Dieu pour son bonheur futur. Il peut cependant accomplir tels ou tels actes conformes à sa raison naturelle, et qui, du même coup, auront une certaine bonté morale d'ordre humain. — Après avoir étudié le péché d'infidélité en lui-même, nous devons maintenant le considérer dans ses espèces. Et, à ce sujet, saint Thomas se demande deux choses : premièrement, s'il y a plusieurs espèces d'infidélité; secondement, quelle est, de ces espèces, celle qui est la plus grande. — Le premier point va faire l'objet de l'article qui suit.

Article V.

S'il y a plusieurs espèces d'infidélité ?

Trois objections veulent prouver qu' « il n'y a point plusieurs espèces d'infidélité ». — La première arguë comme il suit. « Parce que la foi et l'infidélité sont contraires, il faut qu'elles portent sur le même objet. Or, l'objet formel de la foi est la Vérité première, d'où elle tire l'unité, bien qu'elle porte matériellement sur plusieurs choses. Donc l'objet de l'infidélité sera aussi la Vérité première; et les choses que l'infidèle refuse de croire auront simplement raison d'objet matériel par rapport à son infidélité. Puis donc que la différence de l'espèce ne se prend point selon les principes matériels, mais selon les principes formels, il s'ensuit qu'en raison de la diversité des choses sur lesquelles porte l'erreur des infidèles, il n'y aura point diversité d'espèces dans l'infidélité ». — La seconde objection fait remarquer que « c'est d'une infinité de manières que l'homme peut dévier de la vérité de la foi. Si donc on assigne diverses espèces d'infidélité en raison des diverses erreurs,

il semble qu'on aura des espèces d'infidélité à l'infini. D'où il suit qu'il n'y a plus à en tenir compte ». — La troisième objection dit qu' « une même chose ne se trouve point en diverses espèces. Or, il arrive qu'un homme est infidèle parce qu'il est dans l'erreur au sujet de diverses choses. Donc la diversité des erreurs ne constitue pas diverses espèces d'infidélité. Et, par suite, il n'y a pas à parler de diverses espèces d'infidélité ».

L'argument *sed contra* fait observer qu' « à chaque vertu s'opposent diverses espèces de vices ; car *le bien consiste en une chose ; mais le mal se produit de diverses manières ;* comme on le voit par saint Denys, au chapitre IV des *Noms Divins* (de S. Th., leç. 22); et aussi par Aristote, au second livre de l'*Éthique* (ch, VI, n. 14 ; de S. Th., leç. 7). Or, la foi est une vertu. Donc à elle s'opposent plusieurs espèces d'infidélité ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « chaque vertu consiste en ce qu'elle atteint une certaine règle de connaissance ou d'action humaine, ainsi qu'il a été dit plus haut (*Ia-IIae*, q. 64). Or, il n'y a qu'une seule manière d'atteindre la règle en une matière donnée ; mais c'est de multiple manière qu'on peut s'en écarter. Il suit de là qu'à une même vertu s'opposent plusieurs vices. D'autre part, la diversité des vices qui s'opposent à chaque vertu peut se considérer d'une double manière. D'abord, selon le rapport divers qu'ils ont à la vertu. Et, à ce titre, il y a certaines espèces de vices déterminées qui s'opposent à la vertu. C'est ainsi qu'à la vertu morale s'oppose un vice par mode d'excès et un autre vice par mode de défaut. D'une autre manière, on peut considérer la diversité des vices opposés à une même vertu, selon que se trouvent corrompues certaines choses requises pour cette vertu. De ce chef, à une même vertu, comme la force ou la tempérance, s'opposent une infinité de vices, selon que c'est d'une infinité de manières qu'il arrive que les diverses circonstances d'une vertu sont corrompues et qu'on s'éloigne ainsi de la rectitude de la vertu. Aussi bien, et pour ce motif, les Pythagoriciens disaient que le mal est infini. — Nous dirons donc, conclut saint Thomas, que si l'infidélité se considère par comparaison avec la foi, il y a diverses espèces d'infidélité d'un nombre déterminé.

Comme, en effet, le péché d'infidélité consiste dans le fait de résister à la foi, cela peut se produire d'une double manière. Car ou bien l'on résiste à la foi qui n'est pas encore reçue ; et telle est l'infidélité des païens ou des Gentils. Ou bien on résiste à la foi chrétienne déjà reçue : soit en figure, et l'on a l'infidélité des Juifs ; soit dans la manifestation même de la vérité, et c'est l'infidélité des hérétiques. Par où l'on voit qu'on peut, d'une façon générale, assigner ces trois espèces d'infidélité. — Mais si l'on distingue les espèces d'infidélité en raison de l'erreur dans les diverses choses qui appartiennent à la foi, de cette sorte les espèces d'infidélité ne sont point déterminées ; car c'est à l'infini que l'erreur peut se multiplier, comme on le voit par saint Augustin, dans son livre *des Hérésies* (vers la fin) ».

Il est aisé de voir, par la doctrine de ce corps d'article, qu'il y a une différence très grande entre le procédé du théologien et celui de l'historien dans la considération des choses ayant trait à l'infidélité. L'un considère les erreurs dans la variété quasi infinie de leur détail selon qu'en fait elles se sont produites à travers les siècles. L'autre les considère sous leur raison générale d'opposition à la vertu de foi.

L'*ad primum* fait observer que « la raison formelle d'un péché peut se prendre d'une double manière. D'abord, selon l'intention de celui qui pèche ; et, de ce chef, l'objet formel du péché est ce vers quoi le pécheur se porte. C'est par là que ses espèces se diversifient. D'une autre manière, selon la raison de mal ; et, à ce titre, l'objet formel du péché est le bien dont on s'éloigne. Mais, de ce chef, le péché n'a point d'espèce ; bien plus, il est une privation d'espèce », car il prive du bien, qui spécifie : si donc on voulait encore parler ici d'espèce, il faudrait l'assigner en raison des biens que le péché enlève, Cf. *I*^{a}-*2*^{ae}, q. 72, art. 1 ; art. 9, *ad 1*^{um}. — « Cela étant, il faut dire que l'objet de l'infidélité est la Vérité première, comme ce d'où elle s'éloigne ; tandis que son objet formel comme ce à quoi l'on se porte, c'est la pensée fausse que l'on suit ; et c'est de ce chef que ses espèces se diversifient. De même donc que la charité est une parce qu'elle adhère au souverain Bien, mais qu'il y a divers vices opposés à la charité, selon qu'en se

portant aux divers biens temporels on s'éloigne du seul souverain Bien, et aussi en raison des divers rapports désordonnés à l'endroit de Dieu ; de même aussi la foi est une seule vertu, du fait qu'elle adhère à la seule Vérité première, mais les espèces d'infidélité sont multiples, par cela même que les infidèles suivent diverses sentences fausses ». — On aura remarqué l'intérêt exceptionnel de cette réponse pour la grande question de la spécification des péchés.

L'*ad secundum* dit que « l'objection procède de la distinction des espèces d'infidélité en raison des divers points sur lesquels porte l'erreur ».

L'*ad tertium* déclare que « si la foi est une », bien que portant sur plusieurs choses, « parce qu'elle croit tout ce qu'elle croit en raison d'une même chose ; de même l'infidélité peut être une, bien qu'elle porte sur divers points, pour autant que tous ces points sont ordonnés à un seul. — D'ailleurs, ajoute saint Thomas, rien n'empêche que l'homme », tout en restant le même, « soit sujet à diverses espèces d'infidélité quand il erre ; comme il peut, tout en restant le même, être affecté de divers vices moraux ou de diverses infirmités corporelles ».

Il est une raison générale d'infidélité qui se trouve en tout péché contre la foi : c'est de ne pas s'incliner devant la parole de Dieu pour y adhérer de tout cœur. Cette raison générale se subdivise en trois espèces, selon qu'il s'agit de ceux qui refusent de s'incliner devant la parole de Dieu, quand cette parole leur est proposée pour la première fois, ou selon qu'il s'agit de ceux qui après avoir reçu cette parole en partie refusent de s'y soumettre totalement, soit qu'ils refusent d'accepter la vérité de cette parole après en avoir accepté la figure, soit que même au sujet de la vérité ils veuillent faire quelque triage. La première espèce est celle des païens ; la seconde, celle des Juifs ; la troisième, celle des hérétiques. — Nous devons maintenant nous demander quelle est de ces trois espèces celle qui est la plus grave. Serait-ce celle des païens, ou, au contraire, l'une des deux autres? C'est ce que nous allons examiner à l'article qui suit.

Article VI.

Si l'infidélité des Gentils ou des païens est plus grave que les autres?

Trois objections veulent prouver que « l'infidélité des Gentils ou des païens est plus grave que les autres ». — La première dit que « comme la maladie corporelle est d'autant plus grave qu'elle s'attaque à un membre plus essentiel, de même le péché semble être d'autant plus grave qu'il est contraire à ce qu'il y a de plus essentiel dans la vertu. Or, ce qu'il y a de plus essentiel dans la foi, c'est la foi de l'unité divine, au sujet de laquelle sont en défaut les Gentils qui croient à la multitude des dieux. Donc leur infidélité est la plus grave ». — La seconde objection déclare que « parmi les hérétiques, l'hérésie de l'un est d'autant plus détestable qu'elle est contraire à la vérité de la foi sur plus de points et des points plus essentiels. C'est ainsi que l'hérésie d'Arius séparant la divinité fut plus détestable que celle de Nestorius qui séparait l'humanité du Christ de la Personne du Fils de Dieu. Or, les Gentils s'éloignent de la vérité de la foi sur plus de points et des points plus essentiels que ne le font les Juifs et les hérétiques ; car ils n'admettent rien des choses de la foi. Donc leur infidélité est la plus grave ». — La troisième objection fait observer que « tout bien diminue le mal. Or, quelque bien se trouve chez les Juifs. Ils confessent, en effet, que l'Ancien Testament vient de Dieu. De même, il y a un certain bien chez les hérétiques ; car ils vénèrent le Nouveau Testament. Donc ils pèchent moins que les Gentils qui nient l'un et l'autre Testament ».

L'argument *sed contra* rappelle qu' « il est dit, dans la seconde Épître de saint Pierre, ch. II (v. 21) : *Il eût été mieux pour eux de ne point connaître la voie de la justice que de retourner en arrière après l'avoir connue.* Or, les Gentils n'ont point connu la voie de la justice ; les hérétiques, au contraire, et les Juifs l'ont abandonnée après l'avoir connue d'une certaine manière. Donc le péché de ces derniers est plus grave ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « dans l'infidélité, ainsi qu'il a été dit (art. préc.), on peut considérer deux choses. — La première est son rapport à la foi. De ce chef, celui qui s'oppose à la foi qu'il a reçue pèche plus gravement contre la foi que ne le fait celui qui résiste à la foi non encore reçue; de même que celui-là qui n'accomplit point ce qu'il avait promis pèche plus gravement que celui qui ne fait point ce qu'il n'avait jamais promis. Aussi bien, d'après cela, l'infidélité des hérétiques qui ont professé la foi de l'Évangile et qui luttent contre elle en la corrompant pèchent plus gravement que les Juifs qui n'ont jamais reçu la foi de l'Évangile. Mais, parce qu'ils ont reçu ce qui en était la figure dans l'ancienne loi, qu'ils corrompent en l'interprétant de travers, à cause de cela l'infidélité des Juifs est encore plus grave que celle des Gentils qui n'ont reçu en aucune manière la foi de l'Évangile. — La seconde chose que nous pouvons considérer au sujet de l'infidélité, c'est la corruption des choses qui appartiennent à la foi. De ce chef, parce que les Gentils errent sur plus de points que les Juifs, et les Juifs sur plus de points que les hérétiques, il s'ensuit que l'infidélité des Gentils est plus grave que celle des Juifs, et celle des Juifs plus grave que celle des hérétiques, sauf peut-être tels ou tels, comme les manichéens, qui, même au sujet des choses à croire, errent sur plus de points que les Gentils. — Toutefois, ajoute saint Thomas, de ces deux sortes de gravités, la première l'emporte sur la seconde, quant à la raison de coulpe; parce que l'infidélité a raison de coulpe, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. 1), plutôt à cause de sa résistance à la foi que du manque d'avoir les choses qui appartiennent à la foi : ceci, en effet, semble plutôt avoir raison de peine, ainsi qu'il a été dit (art. 1). — Il suit de là qu'à parler purement et simplement, l'infidélité des hérétiques est la plus mauvaise ».

« Et par là, toutes les objections se trouvent résolues ».

Nous avons vu ce qu'est l'infidélité, en quoi consiste sa raison de péché et quelle est sa gravité, comme aussi quelles sont ses espèces et de quelle manière elles se comparent les unes aux

autres. — Nous devons maintenant considérer la manière de traiter les infidèles : d'abord, en eux-mêmes (art. 7-11); puis, dans leurs enfants (art. 12). — En eux-mêmes, en tant qu'ils nient les choses de la foi (art. 7-10); ou selon qu'ils pratiquent leur infidélité (art. 11). — En tant qu'ils nient les choses de la foi, par rapport à la foi elle-même directement (art. 7, 8); selon que l'on a affaire, avec eux : à quelque titre que ce soit (art. 9); ou quant au fait d'être gouvernés par eux (art. 10). — Par rapport à la foi elle-même : quant au fait de discuter avec eux sur les choses de la foi (art. 7); quant au fait de les contraindre aux choses de la foi (art. 8). — D'abord le premier point. C'est l'objet de l'article qui suit.

Article VII.

Si l'on doit disputer publiquement avec les infidèles?

Trois objections veulent prouver qu' « il ne faut point disputer publiquement avec les infidèles ». — La première cite « l'Apôtre », qui « dit, dans la seconde épître *à Timothée*, ch. II (v. 4) : *Garde-toi des combats de paroles; cela, en effet, ne sert à rien qu'à troubler ceux qui entendent.* Or, la dispute publique avec les infidèles ne peut se faire sans combats de paroles. Donc il ne faut point disputer publiquement avec les infidèles ». — La seconde objection dit que « la loi de Marcien, Auguste, confirmée par les canons (cf. Actes du concile de Chalcédoine, action III), formule cette sentence : *C'est faire injure au jugement du très saint synode de vouloir remettre en question pour en disputer publiquement ce qui a été une fois jugé et définitivement ordonné.* Or, toutes les choses qui appartiennent à la foi ont été déterminées par les saints conciles. Donc celui-là pèche gravement, comme faisant injure au saint synode, qui présume de disputer publiquement des choses qui sont de foi. ». — La troisième objection fait remarquer que « toute dispute se conduit par des arguments. Or, l'argument est *la raison au sujet d'une chose douteuse, faisant foi.* D'autre part, les choses de la

foi, étant tout ce qu'il y a de plus certain, ne doivent pas être révoquées en doute. Donc il n'y a pas à disputer publiquement au sujet des choses de la foi ».

L'argument *sed contra* apporte un double texte pris « dans le livre des *Actes*, ch. IX (v. 22, 29) », où « il est dit que *Saul gagnait et confondait les Juifs;* et qu'*il parlait avec les Gentils, disputant avec les Grecs* ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « dans la dispute au sujet des choses de la foi, deux choses doivent être considérées : l'une, du côté de celui qui dispute; l'autre, du côté de ceux qui entendent. — Du côté de celui qui dispute, il faut prendre garde à son intention. Si, en effet, il dispute comme mettant en doute les choses de la foi et ne tenant point pour certaine la vérité de la foi, mais voulant la contrôler par des arguments, il n'est pas douteux qu'il pèche, ayant des doutes sur la foi et étant infidèle. Si, au contraire, il dispute au sujet de la foi, pour réfuter les erreurs, ou même par mode d'exercice, c'est une chose louable. — Du côté de ceux qui écoutent, il faut considérer si ceux qui assistent à la dispute sont instruits et fermes dans la foi, ou s'ils sont simples et sans consistance dans la foi. S'il s'agit des premiers, qui sont instruits et fermes dans la foi, il n'y a aucun péril à discuter devant eux. — Mais, au sujet des simples, il faut distinguer. Car, ou bien ils sont travaillés et sollicités par les infidèles, savoir les Juifs, ou les hérétiques, ou les païens, qui s'efforcent de corrompre en eux la foi; ou bien ils ne sont aucunement préoccupés à ce sujet, comme dans les pays où il n'y a pas d'infidèles. — Dans le premier cas, il est nécessaire de disputer publiquement des choses de la foi; pourvu seulement qu'il se trouve des hommes aptes à cela et capables, qui pourront réfuter les erreurs. Par là, en effet, les simples seront affermis dans la foi; et on enlèvera aux infidèles la possibilité de les séduire; d'autant que se taire, en pareil cas, de la part de ceux qui peuvent résister à ceux qui renversent la vérité de la foi, serait confirmer l'erreur. Aussi bien saint Grégoire, dans le *Pastoral*, au second livre (ch. IV), dit : *De même qu'une parole imprudente entraîne dans l'erreur, pareillement un silence mal à*

propos laisse dans l'erreur ceux qui pouvaient être instruits. — Dans le second cas, il est dangereux de disputer publiquement des choses de la foi devant des simples; car leur foi est d'autant plus ferme qu'ils n'entendent rien qui diffère de ce qu'ils croient. Aussi bien, il ne convient pas qu'ils entendent les paroles des infidèles qui s'attaquent aux choses de la foi ». — Nous ne saurions trop souligner l'importance de la règle de conduite formulée par saint Thomas dans le corps d'article que nous venons de lire. Elle s'applique excellemment de nos jours aux conditions dans lesquelles peuvent se trouver les fidèles au milieu d'une société où viennent si facilement en question les choses de la foi, et où peuvent se présenter tant d'occasions d'y prendre part soit de vive voix, soit même par écrit, dans les livres, les revues, les journaux.

L'*ad primum* déclare que « l'Apôtre ne défend point toute dispute, mais seulement les disputes déplacées et qui portent plutôt sur de vaines discussions de mots que sur le fond de pensées solides ».

L'*ad secundum* répond que « cette loi » dont parlait l'objection, « défend la dispute publique, touchant les choses de la foi, qui procède d'un doute au sujet de la foi, mais non point celle qui est ordonnée à la conservation de la foi » et à sa défense.

L'*ad tertium* précise encore cette même distinction. « Il ne faut point disputer des choses de la foi comme si on en doutait, mais pour manifester la vérité et pour réfuter les erreurs. C'est qu'en effet, il est quelquefois nécessaire, pour confirmer la foi, de disputer avec les infidèles, soit par mode de défense à l'endroit de la foi, selon cette parole de la première Épître de saint Pierre, ch. III (v. 15) : *Toujours prêts à satisfaire quiconque vous demande raison de la foi et de l'espérance qui sont en vous*, soit par mode d'argumentation victorieuse à l'endroit de ceux qui se trompent, selon cette parole de saint Paul *à Tite*, ch. I (v. 9) : *Afin de pouvoir exhorter dans une doctrine saine et convaincre les contradicteurs* ».

Disputer des choses de la foi avec les infidèles, quels qu'ils soient, peut être chose souverainement opportune et excellente,

parfois même absolument nécessaire. Mais il y faut, comme conditions essentielles, que celui qui dispute ainsi soit lui-même très ferme dans la foi et apte à la défendre victorieusement, et que ceux qui peuvent prendre part à la dispute ne soient pas exposés à en recevoir quelque dommage. — S'il peut être permis ou même nécessaire de disputer avec les infidèles et de travailler soit à les convaincre soit à les réfuter, est-il permis aussi ou expédient de les contraindre même par la force? C'est ce que nous allons examiner à l'article qui suit, article particulièrement intéressant pour la fameuse question de l'Inquisition.

Article VIII.

Si les infidèles doivent être poussés par force à la foi?

Quatre objections veulent prouver que « les infidèles ne doivent en aucune manière être poussés par la force à la foi ».— La première se réfère à saint Matthieu, ch. XIII (v. 28, 29) où « il est dit que les serviteurs du Père de famille dans le champ de qui avait été semée l'ivraie, lui demandèrent : *Voulez-vous que nous allions et que nous l'arrachions?* et qu'il répondit : *Non, de peur qu'en arrachant l'ivraie vous arrachiez aussi avec elle le bon grain.* Or, à ce sujet, saint Chysostome dit (homélie XLVII) : *Le Seigneur dit ces choses pour empêcher qu'on tue. Il ne faut pas, en effet, tuer les hérétiques; parce que si on les tue, il est nécessaire qu'un grand nombre de saints en soient ébranlés.* Donc il semble que pour la même raison il n'est aucun infidèle qui doive être forcé à l'endroit de la foi ». — La seconde dit que « Dans les Décrets, dist. XLV (can. *des Juifs*), on lit : *Au sujet des Juifs, le saint synode ordonne que désormais il ne soit fait violence à personne pour croire.* Donc, pour la même raison, les autres infidèles non plus ne doivent pas être forcés à la foi ». — La troisième objection en appelle « à saint Augustin » qui « dit (dans son traité XXVI *sur S. Jean*), que l'homme peut faire les autres choses, même sans le vouloir, mais que, *nul ne peut croire que s'il le veut.* Donc il semble que les infidèles ne

doivent pas être forcés à la foi ». — La quatrième objection fait observer qu' « il est dit, dans Ézéchiel, ch. XVIII (v. 23, 32), en la personne de Dieu : *Je ne veux point la mort du pécheur.* Or, nous devons conformer notre volonté à la volonté divine, ainsi qu'il a été dit plus haut (1^a-2^{ae}, q. 19, art. 9, 10). Donc nous-mêmes nous ne devons pas vouloir que les infidèles soient mis à mort ». — Les termes de ces objections nous montrent la nature de la question et qu'il s'agit même des peines les plus graves à infliger aux infidèles en raison de leur opposition à la foi.

L'argument *sed contra* en appelle à « saint Luc, ch. XIV (v. 23) », où il est « dit : *Sors dans les chemins et dans les sentiers et pousse à entrer, afin que ma maison se remplisse.* Or, les hommes entrent dans la maison de Dieu, c'est-à-dire dans l'Église, par la foi. Donc il en est qui doivent être poussés par la force à la foi ».

Au corps de l'article, saint Thomas apporte une distinction qui projette sur la question actuelle, si délicate, les plus vives clartés. — « Parmi les infidèles, il en est, nous dit-il, qui n'ont jamais reçu la foi » catholique, « comme les Gentils et les Juifs. Ceux-là ne doivent en aucune manière être poussés par la force à la foi, pour qu'ils croient eux-mêmes; car croire est chose qui relève de la volonté. Toutefois, ils doivent être retenus par la force, de la part des fidèles, si ceux-ci en ont le pouvoir, pour qu'ils n'empêchent point la foi soit par des blasphèmes, soit par de mauvaises propagandes, soit aussi par des persécutions ouvertes. C'est pour cela, observe saint Thomas, que les fidèles du Christ font souvent la guerre aux infidèles, non point pour les contraindre à croire, car même s'ils en triomphaient et qu'ils les retinssent captifs, ils laisseraient à leur liberté de croire s'ils voulaient, mais pour les repousser afin qu'ils n'empêchent point la foi. — Il y a aussi d'autres infidèles qui ont accepté la foi à un moment donné et qui en ont fait profession. Tels sont les hérétiques et tous ceux qui sont apostats. Ceux-là doivent être contraints même corporellement à remplir ce qu'ils ont promis et à garder ce qu'ils ont accepté ». L'acceptation et la profession dont il est ici question se ramène

à la réception du sacrement de baptême, qui est appelé le sacrement de la foi, quiconque a reçu le sacrement de baptême, si, dans la suite, pour un motif quelconque, il abandonne la foi de son baptême et ce à quoi cette foi l'oblige, peut être puni, même corporellement, pour cet abandon de la foi, comme aussi il peut être contraint par des peines mêmes corporelles à tenir ce qu'il a promis en vertu de cette foi. Il est vrai que pour être puni ou contraint de la sorte, il faudra une organisation de la société où le pouvoir temporel soit au service du pouvoir spirituel. Il fut un temps où cette organisation existait. Et précisément son apogée fut l'époque même de saint Thomas, alors que le premier trône de la chrétienté était occupé par le roi saint Louis. Depuis, l'erreur libérale, qui pourrait se définir ici l'impatience du joug le plus légitime et le plus salutaire, n'a cessé de travailler à corrompre les esprits pour les amener à briser l'harmonie des deux pouvoirs. On a pu ainsi mettre à l'abri des plus justes punitions les pires des parjures. Beaucoup se demanderont si la moralité publique en a été accrue dans notre société contemporaine.

L'*ad primum* donne une explication très intéressante du texte de Notre-Seigneur en saint Matthieu, que citait l'objection en l'appuyant d'un commentaire de saint Jean Chrysostome. « Il en est, déclare saint Thomas, qui ont voulu entendre cette parole en disant qu'elle défendait non l'excommunication des hérétiques mais leur mise à mort, comme on le voit par le texte de saint Chrysostome. Et saint Augustin, dans sa lettre *à Vincent* (ép. XCIII, ou XLVIII, ch. v), dit, en parlant de lui-même : *Je fus d'abord de cet avis que nul ne devait être amené par force à l'unité du Christ, mais qu'il fallait agir par la parole, combattre par la dispute. Cette opinion émise par moi doit céder non à des paroles qui la contredisent mais aux faits qui démontrent le contraire. La crainte des lois s'est trouvée, en effet, à ce point profitable, que beaucoup disent : Grâces soient rendues au Seigneur qui a brisé nos liens.* Lors donc, poursuit saint Thomas, que Notre-Seigneur dit : *Laissez croître l'un et l'autre jusqu'à la moisson*, le vrai sens de ces paroles résulte de ce qui est ajouté immédiatement : *De peur qu'en arrachant l'ivraie, vous n'arrachiez*

en même temps avec elle le froment. Par où Il montre assez, comme le dit saint Augustin (*contre la lettre de Parménien*, liv. III, ch. II) que *s'il n'y a pas à redouter cela, c'est-à-dire quand le crime de chacun est à ce point connu de tous et détesté en telle sorte qu'il n'a aucun défenseur ou que du moins il n'y a pas à craindre qu'une division puisse s'ensuivre, la sévérité de la discipline ne doit pas dormir* ».

L'*ad secundum* applique aux Juifs eux-mêmes la doctrine du corps de l'article. « Si les Juifs n'ont jamais reçu la foi de l'Église », c'est-à-dire s'ils n'ont jamais été baptisés, « ils ne doivent pas être contraints à la foi. Mais s'ils ont accepté la foi, *il faut qu'on les force à retenir par la nécessité cette foi*, comme il est dit au même chapitre » que citait l'objection.

L'*ad tertium* déclare que « si *faire un vœu est chose libre, mais tenir le vœu déjà fait est chose nécessaire* (glose de Pierre Lombard, sur le psaume LXXV, v. 12), de même accepter la foi est chose qui est laissée au libre arbitre, mais la garder quand on l'a acceptée est chose qui s'impose. Et voilà pourquoi les hérétiques doivent être contraints à garder la foi ». C'est une question d'honneur et de justice, une question de parole donnée ou de contrat de soi indissoluble. « Saint Augustin dit, en effet, dans sa lettre *au Comte Boniface* (ép. CLXXXV, ou L, ch. VI) : *Où donc se trouve ce que ces hommes ont coutume de crier : c'est une chose libre de croire ou de ne pas croire ; à qui donc le Christ a-t-il fait violence? Qu'ils reconnaissent donc que le Christ a d'abord fait violence à Paul et qu'Il l'a ensuite instruit* ». Il n'est pas douteux qu'il y a de très justes et de très saintes violences ; et que ce n'est point donner aux hommes la plus grande marque d'amour, de les laisser impunément se nuire à eux-mêmes ou nuire aux autres dans le plus précieux des biens, quand on pourrait les sauver par une juste et sainte rigueur. Mais comment faire entendre cette doctrine, pourtant si simple et si élémentaire, aux esprits gâtés par l'erreur libérale, qui nie tout droit à la vérité et fait consister le bien suprême de l'homme dans le droit insensé de pouvoir penser, dire et faire tout ce qui lui plaît, à la seule réserve de ne point nuire matériellement à autrui.

L'*ad quartum* répond encore par un beau texte de saint Augustin. « Comme saint Augustin le dit en cette même lettre (que nous venons de citer, ch. VII), *personne de nous ne veut que quelque hérétique périsse. Mais la maison de David ne put pas autrement avoir la paix jusqu'à ce que Absalon, le fils qui s'était révolté contre son père, eut disparu. Et de même l'Église catholique, quand, par la perte de quelques-uns, elle sauve les autres, si elle souffre dans son cœur maternel, elle se console par le salut de tant de peuples* ». — Voilà donc comment parlait déjà saint Augustin, que nul n'accusera cependant de dureté ou de cruauté.

L'infidèle, comme tel, n'a pas à être violenté pour qu'il vienne à la foi. La foi, si elle est proposée et même imposée par Dieu sous peine de damnation éternelle, n'en reste pas moins, en raison même de cela, chose que doit résoudre la créature libre, dans sa pleine liberté. Mais, quand une fois elle l'a résolue, soit par elle-même soit par ceux qui ont qualité pour agir en son nom, elle demeure à tout jamais tenue d'y rester fidèle; car aucune raison juste ne peut légitimer sa défection. Il s'ensuit que si elle défaille, elle est passible des rigueurs que l'autorité légitime, servante de la foi, jugera bon de lui faire subir. — Que penser des rapports à entretenir avec les infidèles, soit dans le commerce ordinaire de la vie, soit à les considérer comme préposés au gouvernement des autres? C'est ce que nous devons étudier dans les deux articles qui vont suivre. — D'abord, le premier point.

Article IX.

S'il est permis de communiquer avec les infidèles?

Trois objections veulent prouver qu' « on peut communiquer avec les infidèles ». — La première est que « l'Apôtre dit, dans sa première épître *aux Corinthiens*, ch. X (v. 27) : *Si quelque infidèle vous invite à sa table et que vous acceptiez d'y aller, mangez de tout ce que l'on vous sert.* Et saint Chrysostome dit (hom. XXV, sur l'Épître *aux Hébreux*) : *Si vous voulez vous ren-*

dre à la table des païens, sans aucune défense nous vous le permettons. Or, se rendre à la table de quelqu'un, c'est communiquer avec lui. Donc il est permis de communiquer avec les infidèles ». — La seconde objection est encore un texte de « l'Apôtre », qui « dit, dans la première épître *aux Corinthiens*, ch. v (v. 12) : *En quoi me revient-il de juger ceux qui sont dehors?* Or, les infidèles sont dehors », par rapport aux fidèles ou à l'Église. « Puis donc que c'est par le jugement de l'Église que communiquer avec tels ou tels est défendu aux fidèles, il semble qu'il n'y a pas à défendre aux fidèles de communiquer avec les infidèles ». — La troisième objection dit que « le maître ne peut user de son serviteur qu'en communiquant avec lui au moins par la parole; car le maître fait marcher son serviteur par son commandement. Or, les chrétiens peuvent avoir comme serviteurs (au sens même d'esclaves, du temps de S. Thomas) des infidèles soit des Juifs, soit même des païens ou des sarrasins. Donc il est permis de communiquer avec eux ».

L'argument *sed contra* observe qu' « il est dit dans le *Deutéronome*, ch. vii (v. 2, 3) : *Tu ne contracteras pas d'alliance avec eux, et tu n'en auras point pitié et ne feras point de mariage avec eux.* Et, sur cette parole du *Lévitique*, ch. xv (v. 22) : *La femme, qui au retour mensuel*, etc., la glose dit : *Il faut s'abstenir de l'idolâtrie, en telle sorte que que nous n'ayons point de contact soit avec les idolâtres soit avec leurs disciples, ni rien de commun avec eux* ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « la communication avec certaines personnes est interdite aux fidèles pour un double motif : d'abord, à l'effet de punir celui qui est ainsi retranché de la communion des fidèles; puis, à l'effet de préserver ceux qui reçoivent cette interdiction. L'une et l'autre de ces deux causes peut se tirer des paroles de l'Apôtre dans la première épître *aux Corinthiens*, ch. v. Car, après avoir porté la sentence d'excommunication, il ajoute, comme raison (v. 6) : *Ne savez-vous point qu'un peu de ferment corrompt toute la masse?* Et ensuite il ajoute la raison du côté de la peine inférée par le jugement de l'Église (v. 12) : *N'est-ce point que vous jugez de ceux du dedans?* — Il suit de là que selon le premier mode »,

c'est-à-dire par mode de peine, « l'Église n'interdit point aux fidèles la communication avec les infidèles qui n'ont en aucune manière reçu la foi chrétienne, comme sont les païens ou les Juifs; car », n'étant point membres de l'Église, « l'Église n'a pas à les juger au for spirituel, mais seulement au for temporel, dans le cas où, vivant parmi les chrétiens, ils commettent quelque faute et sont punis de peines temporelles par les fidèles. Par mode de peine, l'Église n'interdit aux fidèles la communication qu'avec ces infidèles qui manquent à la foi reçue, soit en corrompant la foi, comme les hérétiques, soit en laissant totalement la foi, comme les apostats. Contre les uns et contre les autres, l'Église, en effet, prononce la sentence d'excommunication », sous forme de peine spirituelle destinée à les frapper. — « Que s'il s'agit du second mode », c'est-à-dire par mode de préservation, « il semble qu'il faut distinguer selon les diverses conditions de personnes, d'affaires, et de temps. Lorsqu'en effet, il s'agit de fidèles solidement affermis dans la foi, en telle sorte que de leur commerce avec les infidèles il y a plutôt lieu d'espérer la conversion des infidèles qu'il n'y a lieu de craindre l'ébranlement des fidèles, on ne doit pas leur interdire de communiquer avec les infidèles qui n'ont pas encore reçu la foi, tels que les païens ou les Juifs, surtout si la nécessité le demande. Si, au contraire, il s'agissait de personnes simples et faibles dans la foi, au sujet desquelles il y aurait lieu de craindre avec quelque probabilité que leur foi n'en soit ébranlée, il faudrait leur interdire de communiquer avec les infidèles, à tout le moins qu'ils n'aient point avec eux une trop grande familiarité et qu'ils ne communiquent point avec eux sans nécessité ». — On aura remarqué la sagesse des règles formulées ici par saint Thomas. Il serait aisé d'en faire des applications nombreuses dans la société si mêlée où vivent aujourd'hui, un peu partout, les fidèles. Chacun doit s'en inspirer, du mieux possible, pour sa conduite personnelle.

La première objection n'a pas de réponse spéciale. On peut la considérer comme résolue par ce qui a été dit au corps de l'article.

L'*ad secundum* accorde que « l'Église n'a point juridiction

sur les infidèles », qui n'ont jamais reçu la foi, « de façon à pouvoir leur infliger une peine spirituelle. Mais elle a cependant juridiction sur quelques-uns d'entre eux à l'effet de leur infliger une peine temporelle », savoir quand ces infidèles violent le droit commun en vivant parmi les fidèles. « Et, dans ce cas, l'Église, pour certaines fautes spéciales, enlève à ces infidèles le droit de communiquer avec les fidèles ». L'Église, en effet, étant une société visible, en même temps que spirituelle, a le droit de veiller à ce que quiconque vit parmi ses membres, alors même qu'il n'en fait point partie, ne trouble point les conditions normales de la vie extérieure qui doit être la leur. Et, à ce titre, elle peut infliger comme peine d'ordre temporel la privation de communication entre les fidèles et ceux qui les ont offensés.

L'ad tertium fait observer qu' « il est plus probable que le serviteur (et surtout l'esclave d'autrefois), qui est soumis au commandement du maître, se convertisse à la foi du maître fidèle, qu'il n'est probable que l'inverse se produise. Et voilà pourquoi il n'est point défendu aux maîtres d'avoir des serviteurs infidèles. Si, cependant, il se produisait, pour le maître, quelque péril, en raison d'une telle communication, il devrait rejeter loin de lui ces serviteurs, selon ce précepte du Seigneur, en saint Matthieu, chap. v (v. 30) et chap. XVIII (v. 8) : *Si votre pied vous scandalise, coupez-le et jetez-le loin de vous* ».

L'argument *sed contra* était trop absolu. Saint Thomas y répond, en disant que « le Seigneur porte ce précepte au sujet des nations dont les Juifs devaient occuper les terres, parce que les Juifs étaient enclins à l'idôlatrie; et, par suite, il y avait lieu de craindre que par un commerce continuel avec ces nations, ils ne vinssent à perdre la foi. C'est pour cela qu'il est ajouté là-même : *Car elle séduira ton fils pour qu'il ne me suive pas* ».

Par mesure de prudence et pour sauvegarder la foi de ses enfants, l'Église peut interdire à ses fidèles toute communication avec les infidèles quels qu'ils soient. Elle peut aussi, à l'effet de les punir, même du point de vue de sa juridiction

spirituelle, prononcer la sentence d'excommunication contre ces infidèles qui, soumis à elle par leur baptême, ont ensuite manqué à leurs serments. Quant aux infidèles qui ne lui ont jamais appartenu, si elle éloigne d'eux, à l'effet de les punir, les fidèles, ce ne sera jamais qu'à titre de peine d'ordre temporel et en raison de fautes spéciales dont ils auront pu se rendre coupables en vivant au milieu des fidèles. — Mais, précisément, au sujet de cette vie des infidèles en contact avec les fidèles, saint Thomas pose une question du plus haut intérêt. C'est de savoir si les infidèles peuvent avoir sur les fidèles quelque domaine ou quelque préséance de gouvernement ou de supériorité. Le saint Docteur va nous répondre à l'article qui suit.

Article X.

Si les infidèles peuvent être préposés aux fidèles comme supérieurs ou comme maîtres?

Trois objections veulent prouver que « les infidèles peuvent être préposés aux fidèles, comme supérieurs ou comme maîtres ». — La première s'autorise de la doctrine apostolique. « Saint Paul dit, en effet, dans sa première épître *à Timothée*, ch. VI (v. 1) : *Que tous les esclaves qui sont sous le joug jugent leurs maîtres dignes de tout honneur :* et qu'il parle des infidèles, on le voit par ce qu'il ajoute (v. 2) : *Quant à ceux qui ont des fidèles pour maîtres, qu'ils ne les méprisent point.* De même, dans la première Épître de saint Pierre, ch. II (v. 18), il est dit : *Esclaves, soyez soumis en toute crainte à vos maîtres, non seulement aux bons et aux vertueux, mais aussi aux étrangers.* Or, les Apôtres n'auraient pas eu une telle doctrine, si les infidèles ne pouvaient être préposés aux fidèles. Donc il semble que les infidèles peuvent être préposés aux fidèles ». — La seconde objection fait observer que « tous ceux qui appartiennent à la maison d'un prince lui sont soumis. Or, il y avait des fidèles qui appartenaient à la maison de princes infidèles; car il est dit dans l'Épître *aux Philippiens*, ch. IV (v. 22) :

Tous les saints vous saluent, surtout ceux qui sont de la maison de César, c'est-à-dire de Néron, qui était infidèle. Donc les infidèles peuvent être préposés aux fidèles ». — La troisième objection dit qu' « au témoignage d'Aristote, dans son premier livre des *Politiques* (ch. II, n. 4; de S. Th., leç. 2), l'esclave est l'instrument de son maître dans les choses qui regardent les choses de la vie humaine, comme le serviteur de l'artiste est l'instrument de ce dernier dans les choses qui ont trait aux œuvres d'art. Or, dans cet ordre de choses, les fidèles peuvent être soumis aux infidèles; ils peuvent, en effet, être leurs colons. Donc les infidèles peuvent être préposés aux fidèles, même comme maîtres ». — Ces objections, on le voit, portent surtout dans le sens de l'esclavage antique ou du servage du Moyen âge. Mais elles s'appliquent aussi au service moderne ou à la domination politique.

L'argument *sed contra* oppose simplement qu' « il appartient au supérieur de juger l'inférieur. Or, les infidèles ne peuvent point juger les fidèles. L'Apôtre dit, en effet, dans sa première épître *aux Corinthiens*, ch. VI (v. 1) : *Ainsi quelqu'un d'entre vous oserait, quand il a quelque affaire avec un autre, en appeler au jugement des impies*, c'est-à-dire des infidèles, *au lieu de recourir aux saints?* Donc il semble que les infidèles ne peuvent pas être préposés aux fidèles ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « sur le point qui nous occupe, nous pouvons parler d'une double manière. — Ou bien, en effet, il s'agit de seigneurie ou de gouvernement des infidèles sur les fidèles, à instituer. Et de cette manière, on ne doit, en aucune façon, les permettre. Car cela tourne au scandale et au péril de la foi. Ceux qui, en effet, sont soumis à la juridiction d'autrui peuvent subir très facilement l'action de ceux à qui ils sont soumis, de façon à suivre leur commandement » en toutes choses, même en choses contraires à leur conscience, « à moins qu'ils ne soient d'une grande vertu ». L'expérience de chaque jour, dans la vie privée, comme dans la vie publique, confirme douloureusement cette remarque de saint Thomas. Elle confirme aussi non moins douloureusement la seconde raison que le saint Docteur ajoute,

savoir que « les infidèles méprisent la foi, s'ils connaissent les défauts des fidèles », toujours possibles, malgré la sainteté de leur foi, en raison de la faiblesse humaine. « Et c'est pour cela que l'Apôtre défend que les fidèles portent leurs différends devant un juge infidèle ». C'est aussi pour une raison analogue que l'Église a toujours revendiqué, dans la société chrétienne, l'immunité de ses clercs. — « Aussi bien », conclut saint Thomas, quant à ce premier mode dont nous parlions, « l'Église ne permet, en aucune manière », là où son autorité et son pouvoir s'exercent librement, « que les infidèles acquièrent un domaine sur les fidèles, ou qu'ils leur soient préposés en quelque manière que ce soit dans un office quelconque ». — Que penser, à la lumière de ce principe, de la faute de ces nations chrétiennes qui ont laissé mettre à leur tête sur une si vaste échelle tout ce qu'il y avait de plus opposé à l'Église catholique, excluant systématiquement de leurs fonctions de gouvernement tout ce qui était notoirement catholique, pour n'y appeler que des protestants, des apostats, des Juifs et même des païens. C'est ce qu'on a appelé du nom de laïcisme !

« D'une autre manière, nous pouvons parler de seigneurie ou de gouvernement des infidèles sur les fidèles, qui existeraient déjà. — Or, à ce sujet, il faut prendre garde que la seigneurie ou le gouvernement » au sens de domination de tels hommes sur tels autres, « ont été introduits par le droit humain » positif. « La distinction, au contraire, des fidèles et des infidèles est de droit divin » surnaturel. « D'autre part, le droit divin » surnaturel, « qui est dû à la grâce, n'enlève point le droit humain » légitime « qui est l'œuvre de la raison naturelle. Il suit de là que la distinction des fidèles et des infidèles, considérée en elle-même, ne détruit point la seigneurie ou la domination des infidèles sur les fidèles », à supposer qu'elle préexiste légitimement établie. « Toutefois, ajoute saint Thomas, un tel droit de seigneurie ou de domination peut être enlevé, d'une façon juste, par la sentence ou l'ordonnance de l'Église en qui se trouve l'autorité de Dieu; parce que les infidèles, en raison de leur infidélité, méritent de perdre les pouvoirs qu'ils ont sur les fidèles devenus enfants de Dieu ». Du

seul fait qu'il est incorporé à l'Église par son baptême dont il garde la foi, l'homme ne peut pas se considérer comme libéré de toute sujétion à l'endroit de ceux qui n'ayant pas la même foi ont sur lui des droits sociaux ou politiques. Mais l'Église a le droit radical de détruire cette sujétion. « Et, déclare saint Thomas, quelquefois l'Église le fait », usant de son droit, « quelquefois elle ne le fait pas », consentant à céder temporairement de son droit pour des raisons supérieures.

« Pour ces infidèles, en effet, qui, même dans l'ordre de la sujétion temporelle, sont soumis à l'Église et à ses membres », qui sont ici les princes chrétiens, « l'Église a statué ce droit », encore en vigueur du temps de saint Thomas au Moyen âge, « que l'esclave des Juifs, à peine devenu chrétien, était libéré de l'esclavage, sans qu'aucun prix fût payé à son maître, lorsque cet esclave était né chez lui ; ou si, étant infidèle, il avait été acheté pour le service du maître. Que s'il avait été acheté pour être revendu, le maître était tenu de l'exposer au marché afin de le revendre dans les trois mois. Et, en cela », remarque saint Thomas, « l'Église ne fait point d'injure » au maître de l'esclave ; « parce que les Juifs eux-mêmes étant esclaves de l'Église (Cf. dans les collections du droit canon, *Extra*, de *Judaeis*, et *Cum sit, Ex speciali*, et *Nulli. Et si Judæos ;* et Decret., dist. LIV, can. *nulla*), l'Église peut disposer de leurs biens; comme aussi les princes séculiers ont édicté de nombreuses lois, à l'endroit de leurs sujets, en faveur de la liberté. — Quant aux infidèles qui ne sont point soumis à l'Église ou à ses membres, dans l'ordre de la sujétion temporelle, l'Église n'a point statué le droit dont nous venons de parler ; bien que, déclare saint Thomas, elle pût l'instituer en droit. Or, elle agit ainsi pour éviter le scandale » des faibles. « C'est ainsi, du reste, que le Seigneur, en saint Matthieu, ch. XVII (v. 24 et suiv.), montre qu'Il pouvait se dispenser de payer le tribut, parce que *les enfants sont libres;* et toutefois Il ordonna de payer le tribut, pour éviter le scandale. Pareillement encore, saint Paul, après avoir dit que les esclaves devaient honorer leurs maîtres, ajoutait : *pour que le nom et la doctrine du Seigneur ne soient point blasphémés* » (à l'endroit que citait la première objection).

« Par où l'on voit que *la première objection* est résolue ».

On aura remarqué, dans cette seconde partie du corps de l'article, l'importance de la doctrine que saint Thomas y expose avec tant de netteté et de force. Les droits de l'Église y sont proclamés dans toute leur étendue. Comme Église, elle ne saurait être soumise, de droit, à aucun pouvoir temporel; bien qu'en fait et pour des raisons d'à-propos dont elle demeure l'arbitre, elle puisse accepter de se plier à certaines obligations. Quant à ses droits sur les pouvoirs temporels, quels qu'ils puissent être, dans la mesure où son bien comme Église le demande, ils sont absolus, et lui viennent directement de Dieu Lui-même.

L'*ad secundum* fait observer que « le pouvoir de César était antérieur à la distinction des fidèles et des infidèles; et voilà pourquoi il n'était point abrogé par la conversion de quelques-uns à la foi. Et il était utile que quelques fidèles eussent leur place dans la maison de l'empereur pour défendre les autres fidèles; c'est ainsi que le bienheureux Sébastien réconfortait ceux des chrétiens qu'il voyait faiblir dans les tourments, alors qu'il était encore caché sous la chlamyde du soldat dans la maison de Dioclétien ». — Il faut retenir cette réponse de saint Thomas pour mettre au point la comparaison si souvent faite dans un sens peu exact entre la condition des chrétiens sous la domination des empereurs païens et celle des fidèles soumis à un pouvoir infidèle dans les nations chrétiennes. Dans un cas, le pouvoir préexistait au christianisme; dans l'autre, il est venu après. La différence est notable et peut donner des conclusions très spéciales au point de vue de la parfaite légitimité du pouvoir.

L'*ad tertium* répond que « les esclaves sont soumis à leurs maîtres dans la totalité de leur vie », et l'on pourrait en dire autant, d'une manière moins absolue ou moins radicale, même des serviteurs domestiques : « quant aux sujets, ils sont soumis à ceux qui leur sont préposés, par rapport à toutes les affaires » qui regardent l'intérêt public ou l'intérêt général de la société qu'ils constituent; « mais les serviteurs dans l'ordre du travail sont soumis à ceux qui les commandent en vue de cer-

tains ouvrages déterminés. Il suit de là qu'il est plus périlleux que les infidèles soient préposés aux fidèles comme maîtres ou comme supérieurs, que s'ils en reçoivent seulement quelques services » déterminés. « C'est pour cela que l'Église permet que les chrétiens puissent cultiver les terres des Juifs », à titre de colons; « parce que cela n'entraîne pas la nécessité d'avoir des rapports ordinaires avec eux. C'est ainsi d'ailleurs que Salomon demande au roi de Tyr des maîtres d'ouvrage pour couper les arbres » du Liban, « comme on le voit au troisième livre des *Rois*, ch. v (v. 6.) — Et cependant, ajoute saint Thomas, si de tels rapports ou d'un tel commerce on pouvait craindre le péril de la foi pour les fidèles, il faudrait les interdire absolument ». — Ici encore, retenons surtout ce dernier mot, qui doit être l'âme de tout dans ces sortes de questions pratiques : c'est que les intérêts de la foi doivent toujours primer les autres intérêts, de quelque nature qu'ils puissent être. Il serait aisé d'en faire l'application à la question des écoles. Rien n'est plus monstrueux qu'un état de choses où l'on voit donner pour maîtres, à des enfants catholiques, des hommes qui professent un enseignement contraire à la foi de l'Église !

Un dernier point concernant la conduite à tenir avec les infidèles considérés en eux-mêmes est celle de leurs rites. Faut-il les tolérer, ou doit-on absolument les bannir? C'est ce que nous allons étudier à l'article qui suit.

Article XI.

Si les rites des infidèles doivent être tolérés ?

Trois objections veulent prouver que « les rites des infidèles ne doivent pas être tolérés ». — La première dit qu' « il est manifeste que les infidèles, dans leurs rites, pèchent en les observant. Or, celui qui n'empêche point le péché quand il le peut, semble consentir à ce péché ; comme on le voit par la glose, sur ce passage de l'Épître *aux Romains*, ch. I (v. 32) : *Il n'y a pas*

que ceux qui les font, il y a aussi ceux qui consentent à ceux qui les font. Donc ceux-là pèchent qui tolèrent les rites des infidèles ». — La seconde objection déclare que « les rites des Juifs sont comparables à l'idolâtrie; car, sur cette parole de l'Épître *aux Galates*, ch. v (v. 1) : *N'allez point vous mettre de nouveau sous le joug de la servitude*, la glose dit : *Cette servitude de la loi n'est pas moins grave que celle de l'idolâtrie.* Or, il ne serait pas tolérable que les rites de l'idolâtrie fussent pratiqués » au milieu d'une société chrétienne; « bien plus, les princes chrétiens firent d'abord fermer les temples des idoles; et puis, ils les détruisirent, selon que saint Augustin le rapporte au livre XVIII de *la Cité de Dieu* (ch. LIV). Donc même les rites des Juifs ne doivent pas être tolérés ». — La troisième objection rappelle que « le péché d'infidélité est le plus grave de tous, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. 3). Or, les autres péchés ne sont point tolérés, mais ils sont punis par les lois : tels l'adultère, le vol et autres de ce genre. Donc même les rites des infidèles ne doivent pas être tolérés ».

L'argument *sed contra* oppose que « dans les Décrets, dist. XLV, can. *Qui sincera*, saint Grégoire dit, au sujet des Juifs : *Toutes leurs solennités, comme ils les pratiquent eux-mêmes et comme leurs pères les ont pratiquées au cours de tant de siècles, ils ont toute liberté de les pratiquer et de les célébrer* ». — On remarquera la largeur et la tolérance de cette déclaration de l'Église par la bouche de saint Grégoire. Saint Thomas va la souligner encore par son admirable exposé du corps de l'article.

Il en appelle à ce principe magnifique et d'une portée si vaste, que « le gouvernement des hommes dérive du gouvernement divin et doit » s'y conformer ou « l'imiter. Or. Dieu, bien qu'Il soit tout-puissant et souverainement bon, permet cependant que certains maux, qu'Il pourrait empêcher, se produisent dans l'univers, afin que, par l'enlèvement de ces maux, ne soient pas empêchés des biens plus grands, et que des maux qui seraient pires ne viennent pas à s'ensuivre. Ainsi donc, et de même, dans le gouvernement humain, ceux qui président à ce gouvernement tolèrent à bon droit certains

maux, afin que certains biens ne soient pas empêchés, ou aussi pour que des maux pires ne soient pas encourus; selon que saint Augustin dit, au second livre *de l'Ordre* (ch. IV) : *Enlevez les femmes publiques des choses humaines, et vous bouleverserez tout par l'ardeur des passions.* Ainsi donc, bien que les infidèles, dans leurs rites, pèchent, on peut les tolérer, soit en raison de quelque bien qui en découle, soit à cause de certains maux que l'on évite ». — Il y a, toutefois, une distinction à établir, sur ce point, entre les Juifs et les autres infidèles. — « De ce que les Juifs observent leurs rites, dans lesquels était figurée par avance, autrefois, la vérité de la foi que nous avons, il en résulte ce bien que le témoignage de notre foi nous est donné par nos ennemis et que nous trouvons comme représenté pour nous dans sa première figure ce que nous croyons. Et voilà pourquoi leurs rites sont tolérés. — Quant aux rites des autres infidèles, qui n'ont aucune vérité ni aucune utilité, ils ne doivent en aucune manière être tolérés » pour eux-mêmes, et en raison du bien qui en résulterait, « mais seulement peut-être pour éviter quelque mal, comme le scandale ou la division qui pourrait s'ensuivre, ou encore l'empêchement du salut de ceux qui, tolérés ainsi, peu à peu se convertissent à la foi. C'est pour ce motif que l'Église a parfois toléré les rites même des hérétiques et des païens, quand la multitude des païens était très grande ». Il en fut ainsi du temps de Constantin, dans les premières années qui suivirent sa conversion. Et il doit en être ainsi, de nos jours, dans nos sociétés si profondément troublées depuis les errements de la Renaissance et les révoltes du Protestantisme. Mais, du reste, nous reviendrons sur ce sujet de la tolérance, quand nous traiterons, à la question suivante, de la tolérance des hérétiques.

Saint Thomas fait remarquer, en finissant, que « par la doctrine exposée » au corps de l'article, « les objections se trouvant résolues ».

Après avoir traité des infidèles en eux-mêmes, nous devons maintenant considérer de quelle manière on peut agir avec leurs enfants; et la question est de savoir si l'on peut, contre

le gré de leurs parents, baptiser les enfants des Juifs ou des autres infidèles. C'est l'objet de l'article qui suit, le dernier de la question actuelle.

Article XII.

Si les enfants des Juifs et des autres infidèles doivent être baptisés contre le gré de leurs parents?

Cinq objections veulent prouver que « les enfants des Juifs et des autres infidèles doivent être baptisés contre le gré de leurs parents ». — La première dit que « le lien du mariage est plus fort que le droit de la puissance paternelle; car le droit de la puissance paternelle peut être brisé par l'homme, quand le fils de famille est émancipé, tandis que le lien du mariage ne peut pas être brisé par l'homme, selon cette parole que nous lisons en saint Matthieu, chap. XIX (v. 6) : *Ce que Dieu a joint, que l'homme ne le sépare pas.* Or, l'infidélité brise le lien matrimonial. Saint Paul dit, en effet, dans sa première Épître *aux Corinthiens*, ch. VII (v. 15) : *Que si l'infidèle se retire, qu'il s'en aille : un frère ou une sœur ne sont point soumis à la servitude en cela;* et le canon (*Uxor legitima* et *Idolatria*, XXVIIIe, q. I) dit que si l'infidèle ne veut point, sans faire injure au Créateur, vivre avec son conjoint, celui-ci ne doit point cohabiter avec lui. Donc, à plus forte raison, l'infidélité enlève le droit de la puissance paternelle sur les enfants. Et, par suite, leurs enfants peuvent être baptisés contre leur gré ». — La seconde objection déclare qu'on doit plus subvenir à l'homme contre le péril de la mort éternelle que contre le péril de la mort temporelle. Or, si quelqu'un voyait un homme en péril de mort temporelle, et qu'il ne lui portât point secours, il pécherait. Puis donc que les enfants des Juifs et des autres infidèles sont en péril de mort éternelle si on les laisse à leurs parents qui les élèveront dans leur infidélité, il semble qu'on doit les leur enlever, les baptiser et les instruire selon la foi ». — La troisième objection remarque que « les enfants des esclaves sont esclaves et sont soumis au pouvoir du maître. Or, les Juifs sont esclaves des rois et des princes chrétiens », selon le droit de la

chrétienté. « Donc leurs fils le sont aussi. Et, par suite, les rois et les princes ont le pouvoir de faire des enfants des Juifs ce qu'ils voudront. Par conséquent, il n'y aura point d'injustice s'ils les baptisent contre le gré des parents ». — La quatrième objection, poussant la question jusqu'à son point extrême et le plus délicat, dit que « tout homme dépend de Dieu, qui lui a donné son âme, plus que du père de sa chair qui ne lui a donné que le corps. Il s'ensuit qu'on ne fait rien d'injuste, si les enfants des Juifs sont soustraits à leurs pères selon la chair pour être consacrés à Dieu par le baptême ». — La cinquième objection fait observer que « le baptême est plus efficace pour le salut que ne l'est la prédication ; car le baptême enlève tout de suite la tache du péché, l'obligation de la peine, et ouvre la porte du ciel. Or, si le péril vient du manque de prédication, il est imputé à celui qui n'a point prêché, comme on le voit par Ezéchiel, ch. III (v. 18, 20), et ch. XXXIII (v. 6, 8), au sujet de *celui qui voit venir le glaive et ne sonne point de la trompette*. Donc, à plus forte raison, si les enfants des Juifs sont damnés pour n'avoir pas eu le baptême, ce sera imputé comme faute à ceux qui pouvant les baptiser ne l'auront point fait ». — On aura remarqué le côté exceptionnellement intéressant de toutes ces objections. La doctrine du corps de l'article aura pour but d'en préparer la solution.

L'argument *sed contra* déclare simplement et absolument qu'« on ne doit faire injure à personne. Or, ce serait faire injure aux Juifs de baptiser leurs enfants contre leur gré ; car ils perdraient le droit de la puissance paternelle sur leurs enfants devenus fidèles. Donc il ne faut point les baptiser contre leur gré ».

Au corps de l'article, saint Thomas débute par cette déclaration si pleine de sagesse et de sens catholique. « La coutume de l'Église a la plus grande autorité, et l'on doit toujours, en toutes choses, la suivre jalousement. C'est qu'en effet même la doctrine des Docteurs catholiques tire son autorité de l'Église ; et de là vient qu'il faut se tenir à l'autorité de l'Église plus qu'à l'autorité soit de saint Augustin, soit de saint Jérôme, soit de tout autre Docteur. — Or, l'usage de l'Église n'a jamais

été de baptiser les enfants des Juifs contre le gré de leurs parents, bien que, remarque saint Thomas, dans les temps passés, il y ait eu de nombreux princes catholiques très puissants, comme Constantin et Théodose, qui eurent dans leur intimité de très saints évêques, tels que saint Sylvestre pour Constantin et saint Amboise pour Théodose, lesquels n'eussent certainement pas négligé de leur demander de le faire si cela était conforme à la raison. Et voilà pourquoi il semble dangereux d'introduire nouvellement cette assertion, que contrairement à la coutume de l'Église observée jusqu'ici, les enfants des Juifs doivent être baptisés contre le gré de leurs parents ». Ces paroles de saint Thomas nous donnent à entendre que de son temps il y avait déjà quelques esprits dont le zèle mal éclairé tendait à introduire sur le point qui nous occupe des nouveautés dangereuses. Ils devaient être suivis par Scot voulant qu'on baptise, même contre le gré de leurs parents, les enfants des infidèles quels qu'ils soient (*Sentences*, liv. IV, dist. 4, q. 9), et par Durand (*Sentences*, liv. IV, dist. 4, q. 6), demandant cela au moins pour les enfants des Juifs.

Saint Thomas, après avoir fait la déclaration que nous avons lue, ajoute : « De cela, il est une double raison. — La première se tire du péril de la foi. Si, en effet, des enfants qui n'ont pas encore l'usage de raison recevaient le baptême » contre le gré de leurs parents, « dans la suite, quand ils arriveraient au plein développement, ils pourraient être amenés facilement par les parents à laisser ce qu'ils avaient reçu sans le savoir. Et cela tournerait au détriment de la foi. — Une seconde raison est que cela répugne à la justice naturelle. Le fils, en effet, est naturellement quelque chose du père. Au point que d'abord il ne se distingue pas de ses parents, quant au corps, tant qu'il demeure enfermé dans le sein de sa mère. Plus tard, quand il est sorti du sein de sa mère, avant qu'il ait l'usage du libre arbitre, il est contenu sous la garde des parents comme en une sorte de sein spirituel. C'est qu'en effet, tant que l'enfant n'a pas l'usage de raison, il ne diffère point de l'animal sans raison », en ce qui est de sa personnalité pouvant s'affirmer et s'exercer, de façon indépendante. « Aussi,

bien, de même que le bœuf et le cheval appartiennent à un maître qui en use à son gré, selon le droit civil, comme d'un instrument qui lui est propre, de même il est du droit naturel que le fils, avant qu'il ait l'usage de raison, soit sous la tutelle du père. Il suit de là qu'il serait contre la justice naturelle, si l'enfant, avant qu'il ait l'usage de raison, était soustrait au soin des parents, ou si on disposait de lui en quoi que ce soit contre le gré des parents. Après, quand il commence d'avoir l'usage du libre arbitre, il commence déjà à s'appartenir, et il peut, quant aux choses qui sont du droit divin ou naturel, pourvoir lui-même à ce qui le regarde. Alors il faut l'amener à la foi, non par la contrainte, mais par la persuasion ; et il peut même, contre le gré de ses parents, consentir à la foi et être baptisé ; mais non avant qu'il ait l'usage de raison. C'est pour cela qu'il est dit des enfants des anciens Patriarches qu'*ils ont été sauvés dans la foi des parents* (Maître des *Sentences*, liv. IV, dist. 1, partie IIe) ; par où il est donné à entendre qu'il appartient aux parents de pourvoir au salut de leurs enfants, surtout quand ils n'ont pas encore l'usage de raison ». C'est là ce que la Providence a voulu en instituant les choses humaines comme elles sont : l'ordre de la nature manifeste la volonté de Dieu ; et troubler cet ordre, même pour un bon motif, n'est jamais permis, car c'est chose intrinsèquement mauvaise.

On aura remarqué les deux raisons que vient de nous donner saint Thomas. La seconde surtout ne saurait être trop méditée. Elle nous montre ce que nous pourrions appeler le souci d'honnêteté naturelle que les vrais Docteurs de l'Église ont toujours eu soin d'apporter comme base première et absolument indispensable à toute perfection ultérieure. Et cette doctrine du saint Docteur, que lui-même tirait de la coutume de l'Église, a eu l'insigne honneur d'être formellement approuvée par l'un des plus grands parmi les Pontifes romains. Le pape Benoît XIV, dans sa lettre *Postremo mense*, en date de 28 février 1747, traitant *ex professo* de la question *du baptême des enfants des Juifs*, déclare, après avoir cité l'opinion de saint Thomas et celle de Scot : « C'est la sentence de saint Thomas qui a prévalu dans les tribunaux ; et elle se trouve la plus ré-

pandue parmi les théologiens et parmi les canonistes ». Il pose lui-même comme principe ou comme loi première, en toute cette question, qu'il n'est point permis de baptiser les enfants des Juifs quand les parents s'y opposent : *nefas est Hebræorum infantes reluctante parentum arbitrio baptizare.* Il règle ensuite, pour la pratique, ce qui doit être fait en certains cas particuliers où le droit des parents ne garde plus sa rigueur : tel celui du danger immédiat de mort pour l'enfant ; ou encore celui d'un dissentiment parmi les parents eux-mêmes ; auquels cas il peut être parfaitement licite, suivant les circonstances, de baptiser un enfant des infidèles ou des Juifs. Et il demeure toujours qu'une fois l'enfant baptisé, même si le baptême avait été fait d'une manière illicite, cet enfant appartient à l'Église, et que, dans la mesure où les conditions de la société civile le lui permettent, l'Église a le droit et le devoir de veiller au bien spirituel de cet enfant, même en le soustrayant à l'autorité de ses parents. On connaît, à ce sujet, l'exemple fameux du jeune Mortara sous le pontificat de Pie IX.

L'*ad primum* fait observer que « dans le lien du mariage, chacun des deux conjoints a l'usage du libre arbitre, et chacun peut, contre le gré de l'autre, assentir à la foi. Mais ceci n'a point lieu pour l'enfant avant qu'il ait l'usage de raison. Après qu'il a l'usage de raison, alors la parité que faisait l'objection a toute sa force, quand l'enfant veut se convertir ». — Jusque-là, le droit naturel demande qu'on en passe par le libre vouloir des parents.

L'*ad secundum* déclare que « nul ne doit être arraché à la mort naturelle contre l'ordre du droit civil ; par exemple, si quelqu'un a été condamné par son juge à la mort temporelle, nul ne doit s'y opposer par la violence. Et, de même, nul ne doit envahir l'ordre du droit naturel qui place le fils sous la garde du père, pour le délivrer du péril de la mort éternelle ».

L'*ad tertium* répond que « les Juifs sont les esclaves des princes dans l'ordre de la servitude civile, qui n'exclut point l'ordre du droit naturel ou divin ».

L'*ad quartum* ajoute un nouveau et dernier jet de lumière sur toute cette grande question ; et répond par avance à toutes

les subtilités de Scot. « L'homme s'ordonne à Dieu par la raison, qui lui permet de le connaître. Il suit de là que l'enfant, jusqu'à ce qu'il ait l'usage de la raison, selon l'ordre naturel est ordonné à Dieu par la raison des parents, à la garde desquels il appartient naturellement; et c'est selon qu'ils en disposent eux-mêmes qu'on doit, à son sujet, appliquer les choses divines ». Il est vrai que Scot prétendait qu'en s'opposant à l'application de ces choses divines au sujet de leur enfant, les parents, parce qu'ils devenaient coupables devant Dieu, perdaient, du même coup, leurs droits naturels sur cet enfant. Mais c'était là un pur sophisme. Car il s'ensuivrait aussi que l'adulte qui refuse d'adhérer à la foi perdrait ses droits naturels et pourrait être châtié par les princes chrétiens au nom de l'Église. Ce qui n'est pas. Quand l'adulte, par son refus coupable d'adhérer à la foi, pèche devant Dieu, il ne relève d'aucun tribunal humain. C'est à Dieu seul qu'il appartient de le punir. L'Église elle-même n'exerce sa juridiction que sur ceux qui ayant accepté la foi par un acte de leur libre arbitre et s'étant engagés à en remplir les devoirs, manquent ensuite à leur parole. Il n'y a donc pas à parler de châtiment à exercer par une autre juridiction que la juridiction divine, sur ceux qui n'ayant jamais appartenu à l'Église, refusent d'y venir soit pour eux-mêmes soit pour leurs enfants.

L'*ad quintum* complète encore toute cette admirable doctrine. « Le péril qui suit du manque de prédication ne menace que ceux à qui incombe le devoir de prêcher. Aussi bien, dans Ézéchiel, avant les passages cités par l'objection, on lit ces mots : *Je t'ai donné pour veilleur aux enfants d'Israël.* Or, pourvoir à l'administration des sacrements du salut pour les enfants des infidèles est chose qui appartient à leurs parents ». Ce sont ces parents, et eux seuls, qui ont à en répondre devant Dieu. « Et voilà pourquoi ce sont eux que menace le péril, si, en soustrayant les sacrements, leurs enfants souffrent la perte du salut ». — Ces dernières paroles, en harmonie avec tout l'enseignement de l'article que nous venons de lire, nous montrent le vrai rôle des parents à l'endroit de leurs enfants dans la société humaine; leurs droits imprescriptibles, leur gran-

deur et leurs responsabilités. Nous y voyons aussi comment pour atteindre les enfants et travailler à leur formation physique, intellectuelle, morale, religieuse, le droit naturel le plus strict veut qu'on passe par les parents — à charge cependant, pour ces derniers, d'être contrôlés eux-mêmes, dans l'exercice de leur devoir, par l'autorité légitime d'ordre temporel ou spirituel à laquelle ils peuvent être soumis. Cf. sur ce sujet si important et si délicat, nos deux articles parus dans la *Revue thomiste* de 1906, sous ce titre : *Des droits de l'État en matière d'enseignement.*

L'infidélité, selon qu'elle implique le refus ou le rejet de vérités proposées au nom de Dieu comme devant être crues sur sa parole, est un péché qui affecte directement l'intelligence et dépasse en gravité tous les péchés d'ordre simplement moral. Ce péché, quelque grave qu'il soit et bien qu'il commande en quelque sorte toute la vie de l'infidèle, excluant tous ses actes de la raison de mérite, ne fait pourtant pas que tous les actes de l'infidèle soient mauvais ou peccamineux en eux-mêmes. D'ailleurs, il pourra y avoir des degrés jusque dans l'infidélité elle-même. On distingue, en effet, trois sortes d'infidélités : celle des païens, qui n'ont jamais vécu dans la lumière de la foi ; celle des Juifs, qui, ayant vécu dans la foi des promesses, n'ont pas voulu reconnaître leur réalisation ; celle des hérétiques, dont le propre est de rejeter la lumière de la foi qu'ils avaient d'abord eu dans sa pleine vérité. De ces diverses espèces d'infidélités, si, comme privation de lumière, celle des païens est la plus complète, et puis celle des Juifs, comme malice cependant l'infidélité des hérétiques l'emporte sur les autres. Une extrême prudence s'impose de la part des fidèles dans leurs rapports avec les infidèles. Les intérêts de la foi doivent tout commander dans ces sortes de rapports, en prenant bien garde toujours de ne léser en rien les droits de l'ordre naturel. — Après avoir considéré l'infidélité en général, nous devons maintenant traiter, d'une façon spéciale, de l'hérésie et de l'apostasie. — D'abord, de l'hérésie. C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION XI

DE L'HÉRÉSIE

Cette question comprend quatre articles :

1° Si l'hérésie est une espèce d'infidélité?
2° De la matière sur laquelle elle porte.
3° Si les hérétiques doivent être tolérés?
4° Si, quand ils reviennent, on doit les recevoir?

Les deux premiers articles traitent de la nature de l'hérésie ; les deux autres, de la manière dont on doit agir avec les hérétiques. — Sur la nature de l'hérésie, d'abord en elle-même ; puis, quant à son objet. — En elle-même. C'est l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si l'hérésie est une espèce d'infidélité?

Trois objections veulent prouver que « l'hérésie n'est pas une espèce d'infidélité ». — La première arguë de ce que « l'infidélité est dans l'intelligence, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 10, art. 2). Or, l'hérésie ne semble point relever de l'intelligence, mais plutôt de la faculté appétitive. Saint Jérôme dit, en effet (sur l'Épître *aux Galates*, ch. v, v. 19), et on le trouve dans les *Décrets*, XXIVe, q. III (canon *Hæresis*) : *L'hérésie se dit, en grec, du choix, selon que chacun se choisit tel enseignement qu'il estime le meilleur* ; et le choix ou l'élection est un acte de la faculté appétitive, ainsi qu'il a été dit plus haut (*I^a^-2^ae^*, q. 13, art. 1). Donc l'hérésie n'est pas une espèce d'infidélité ». — La seconde objection fait remarquer que « le vice tire sur-

tout son espèce de la fin; aussi bien Aristote dit, au cinquième livre de l'*Éthique* (ch. II, n. 4; de S. Th., leç. 3), que *celui qui commet la fornication en vue du vol est plutôt voleur que luxurieux*. Or, la fin de l'hérésie est l'avantage temporel et surtout le commandement et la gloire, ce qui se rapporte au vice de l'orgueil ou de la cupidité. Saint Augustin dit, en effet, dans son livre *De l'utilité de croire* (ch. I), que l'*hérétique est celui qui en vue d'un avantage temporel et surtout de la gloire et du commandement, avance ou suit des opinions fausses et nouvelles*. Donc l'hérésie n'est pas une espèce d'infidélité, mais plutôt appartient à l'orgueil ». On aura remarqué le caractère de l'hérésie fixé d'un mot par saint Augustin et saint Thomas. L'hérésie protestante au seizième siècle, surtout en Allemagne, devait en montrer, d'une manière très spéciale, la vérification historique. — La troisième objection dit que « l'infidélité, parce qu'elle est dans l'intelligence, ne semble pas relever de la chair. Or, l'hérésie appartient aux œuvres de la chair. L'Apôtre dit, en effet, dans son épître *aux Galates*, ch. V (v. 19, 20) : *On connaît les œuvres de la chair, qui sont la fornication, l'impureté*, et, entre les autres, il ajoute ensuite : *les dissensions, les sectes*, qui sont la même chose que les hérésies. Donc l'hérésie n'est point une espèce d'infidélité ».

L'argument *sed contra* déclare que « la fausseté s'oppose à la vérité. Or, *l'hérétique est celui qui avance ou qui suit des opinions fausses ou nouvelles*. Donc l'hérésie s'oppose à la vérité sur laquelle porte la foi. Donc elle est une espèce d'infidélité ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « le nom d'*hérésie*, ainsi qu'il a été dit (dans la première objection), implique le choix. Or, le choix, ou l'élection, porte, selon qu'il a été dit plus haut (1^a-2^{ae}, q. 13, art. 3), sur les choses qui sont pour la fin, la fin étant présupposée. D'autre part, dans les choses de la foi, la volonté fait assentir à un certain vrai comme à son propre bien, ainsi qu'il ressort de ce qui a été dit plus haut (q. 4, art. 3; art. 3, *ad* 1um). Il suit de là que ce qui est le vrai principal a raison de fin dernière; et ce qui est un vrai secondaire a raison de chose ordonnée à la fin. Et parce que quiconque croit donne son assentiment à la parole

de quelqu'un, il semble que ce qu'il y a de principal, et comme ayant raison de fin, en tout ordre de croyance, est celui à la parole de qui on donne son assentiment; quant aux choses que l'on tient en voulant ainsi assentir à la parole de quelqu'un, elles ont raison de choses quasi secondaires. Par conséquent, celui qui a la droite foi chrétienne a la volonté d'assentir au Christ dans les choses qui appartiennent vraiment à sa doctrine. D'où il suit que c'est d'une double manière que quelqu'un peut s'écarter de la rectitude de la foi chrétienne. Ou bien, parce qu'il ne veut pas assentir au Christ Lui-même; et celui-là a comme une volonté mauvaise à l'endroit même de la fin. Cette espèce d'infidélité est celle des païens et des Juifs. Ou bien, parce que tout en entendant assentir au Christ, il manque dans le choix des choses dans lesquelles il lui donnera son assentiment; car il ne choisit pas les choses qui ont été véritablement enseignées par le Christ, mais celles que son propre esprit lui suggère. Et voilà pourquoi l'hérésie est l'espèce d'infidélité qui est le propre de ceux qui confessent la foi du Christ mais qui corrompent ses dogmes ». — On retiendra la conclusion de l'analyse si serrée et si lumineuse que vient de nous donner saint Thomas : l'hérésie est le propre de ces faux chrétiens, qui, attachés au Christ par leur profession de foi, n'admettent pas intégralement la vérité imposée au nom du Christ par l'autorité qui tient sa place sur la terre. Nous verrons mieux, après l'article second, tout ce que contient cette notion de l'hérésie.

L'*ad primum* fait observer que « l'élection appartient à l'infidélité, comme l'infidélité appartient à la foi », laquelle, « ainsi qu'il a été dit plus haut » (q. 2, art. 1; q. 4, art 1), est sans doute dans l'intelligence, mais selon que l'intelligence est mue par la volonté ».

L'*ad secundum* déclare que « les vices tirent leur espèce de la fin prochaine, mais ils tirent de la fin éloignée leur genre et leur cause. C'est ainsi que dans l'acte de celui qui commet la fornication en vue du vol, se trouve l'espèce de la fornication tirée de la fin propre et de l'objet, mais la fin dernière montre que la fornication vient du vol et qu'elle est

contenue sous lui comme l'effet sous sa cause ou comme l'espèce sous son genre, ainsi qu'il ressort de ce qui a été dit plus haut au sujet des actes en général (*1ª-2ᵃᵉ*, q. 18, art. 7). De même ici. La fin prochaine de l'hérésie est d'adhérer à son propre sentiment qui d'ailleurs est faux; et c'est de là qu'elle tire son espèce. Mais sa fin éloignée montre quelle en est la cause, savoir qu'elle provient de l'orgueil ou de la cupidité ».

L'*ad tertium* explique que « si le mot *hérésie* vient de *choisir*, le mot *secte* vient de *couper*, comme on le voit par saint Isidore, au livre des *Étymologies* (liv. VIII, ch III); et voilà pourquoi hérésie et secte sont une même chose. Et toutes deux appartiennent aux œuvres de la chair, non point quant à l'acte même d'infidélité par rapport à son objet prochain, mais en raison de sa cause : laquelle sera ou bien l'appétit d'une fin indue, selon que l'hérésie provient de l'orgueil ou de la cupidité, ainsi qu'il a été dit; ou bien aussi une certaine illusion de l'imagination, qui est un principe d'erreur, ainsi qu'Aristote lui-même le dit, au livre IV des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 14; Did., liv. III, ch. v, n. 17) : or, l'imagination appartient d'une certaine manière à la chair, en tant que son acte se fait par un organe corporel ».

Considérée du côté du sujet qui produit son acte, l'hérésie est un vice existant dans l'intelligence qui, sous l'action d'une volonté égarée, fait un choix dans les vérités qui lui sont proposées à croire au nom du Christ, prenant les unes et laissant les autres au gré de son esprit, alors que par état le sujet est voué à la foi au Christ. A ce titre, elle est une espèce particulière d'infidélité s'opposant directement à l'acte de foi du chrétien. — Mais, n'est-ce pas trop dire? Est-il essentiel à l'hérésie d'être contre la foi? Ou encore ne se peut-il pas produire des actes contre la foi, même contre la foi du chrétien, sans que l'on ait à parler d'hérésie? C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer dans l'article suivant, qui complétera ce que nous avons déjà dit de l'hérésie en ce qui est de sa vraie nature.

Article II.

Si l'hérésie porte proprement sur les choses de la foi?

Trois objections veulent prouver que « l'hérésie ne porte point proprement sur les choses de la foi ». — La première fait observer que « s'il est des hérésies et des sectes parmi les chrétiens, il y en eut aussi parmi les Juifs et les Pharisiens, comme le dit saint Isidore, au livre des *Étymologies* (livre VIII, ch. IV). Or, leurs dissensions n'étaient point au sujet des choses de la foi. Donc l'hérésie ne porte point sur les choses de la foi comme sur ce qui est sa matière propre ». — La seconde objection dit que « la matière de la foi est constituée par les choses qui sont crues. Or, l'hérésie ne porte pas seulement sur les choses, mais aussi sur les mots et sur les explications de l'Écriture Sainte. Saint Jérôme dit, en effet (sur l'Épître *aux Galates*, ch. V, v. 19 et suiv.), que *quiconque entend l'Écriture dans un autre sens que ne le souffle l'Esprit-Saint de qui elle vient, quoiqu'il n'ait pas quitté l'Église, on peut cependant l'appeler hérétique;* et ailleurs (sur *Osée*, ch. II, v. 16), il dit que *des paroles proférées inconsidérément provient l'hérésie.* Donc l'hérésie ne porte point proprement sur les matières de la foi ». — La troisième objection remarque que « même au sujet des choses qui appartiennent à la foi, les saints Docteurs se trouvent quelquefois ne pas être d'accord entre eux; c'est ce qu'on voit pour saint Jérôme et saint Augustin au sujet de la cessation des observances légales (cf. 1^{a}-2^{ae}, q. 103, art. 4, *ad* 1um). Et cependant ils n'ont pas encouru le vice d'hérésie. Donc l'hérésie ne porte point proprement sur les matières de la foi ».

L'argument *sed contra* apporte un texte formel de « saint Augustin », qui « dit, contre les Manichéens, dans son livre de *la Cité de Dieu*, liv. XVIII, ch. LI) : *Ceux qui, dans l'Église du Christ, pensent quelque chose de morbide et de mauvais, si, avertis de penser sainement et droitement, ils résistent avec contumace, et ne veulent point corriger leurs dogmes pestilentiels et fauteurs de mort, mais persistent à les défendre, ceux-là sont hérétiques.* Or, il n'y a de dogmes pestilentiels et fauteurs de mort que ceux qui s'op-

posent aux dogmes de la foi par laquelle *le juste vit*, comme il est dit *aux Romains*, ch. 1 (v. 17). Donc l'hérésie porte sur les choses de la foi comme sur sa matière propre ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « nous parlons maintenant », non point de l'hérésie selon qu'on la pourrait prendre en général pour tout dissentiment de doctrine en un groupe donné, mais « de l'hérésie selon qu'elle implique la corruption de la foi chrétienne. Or, ce ne sera point corrompre la foi chrétienne, si quelqu'un a une fausse opinion dans les choses qui ne sont pas de foi, par exemple dans les choses de la géométrie ou en toutes autres choses de ce genre, qui ne peuvent absolument pas appartenir à la foi ; mais seulement lorsque quelqu'un a une fausse opinion touchant les choses qui appartiennent à la foi : à laquelle foi, une chose peut appartenir d'une double manière, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 1, art. 6; I p., q. 32, art. 4) : ou directement et principalement, comme sont les articles de la foi; ou indirectement et d'une façon secondaire, comme sont les choses qui entraînent la corruption d'un des articles de la foi. Et c'est au sujet des uns et des autres que peut être l'hérésie, comme, du reste, la foi elle-même ». — Voilà donc ce qui peut être matière d'hérésie : tout cela même qui peut être matière de foi, que cela soit de foi premièrement et principalement, ou que ce soit de foi secondairement et indirectement. On aura remarqué qu'à ce second titre peut être matière de foi et d'hérésie tout ce qui, à un titre quelconque, peut intéresser les articles de la foi. Cf. à ce sujet les explications données à propos de l'article 4, question 32, dans la Première Partie.

L'*ad primum* répond que « comme les hérésies des Juifs et des Pharisiens portaient sur certaines opinions relatives au judaïsme et au pharisaïsme; de même aussi les hérésies des chrétiens portent sur les choses qui concernent la foi du Christ ». — Nous voyons, par cet *ad primum*, que si l'hérésie, au sens strict, ne se dit qu'eu égard à la foi chrétienne et catholique, dans un sens large on peut parler d'hérésie à propos de tout dissentiment d'opinion dans quelque groupe ou école que ce puisse être.

L'*ad secundum* déclare que « celui-là est dit exposer l'Écriture Sainte autrement que ne l'a entendue l'Esprit-Saint, qui détourne l'exposition de l'Écriture Sainte à ce qui va contre ce que l'Esprit-Saint a révélé. Aussi bien est-il dit dans Ézéchiel, ch. XIII (v. 6), au sujet des faux prophètes, qu'*ils s'obstinèrent à confirmer leurs discours*, savoir par de fausses explications de l'Écriture. — De même, aussi, par les paroles que l'homme profère, il confesse sa foi; car la confession est l'acte de la foi, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 3, art. 1). Et voilà pourquoi, si l'on profère des paroles inconsidérées touchant les choses de la foi, la corruption de la foi peut s'ensuivre. C'est pour cela que le Pape saint Léon dans une de ses épîtres, *à Protère, évêque d'Alexandrie* (CXXIX, ch. II) dit : *Parce que les ennemis de la croix du Christ s'attachent à tous nos maux et à toutes nos syllabes, nous ne devons leur donner aucune occasion, si légère soit-elle, de nous rattacher mensongèrement au sens de Nestorius* ».

L'*ad tertium* fait observer que « d'après saint Augustin (ép. XLIII, ou CLXII, ch. I), et on le trouve dans les *Décrets* (XXIVe, q. III; canon *Dixit Apostolus*), *s'il en est qui défendent leur sentiment, bien que faux et mauvais, sans opiniâtreté et pertinacité, mais en cherchant scrupuleusement la vérité, prêts à s'amender dès qu'ils la trouveront, ceux-là ne doivent aucunement être tenus pour hérétiques;* parce que », déclare saint Thomas en un mot qu'il faut bien retenir, « ils ne contredisent point par choix la doctrine de l'Église ». Et c'est là, en effet, pour notre saint Docteur, la note spécifique de l'hérésie en son sens très formel : se fixer délibérément dans un choix d'opinion que l'on sait être contraire à la doctrine de l'Église. Dès qu'il y a cela, on a l'hérésie formelle; mais elle n'existe que si on a cela. — « Il se pourra donc que certains Docteurs », même parmi les saints, dans l'Église, « aient paru avoir des sentiments contraires entre eux »; mais il n'y a pas à parler d'hérésie à leur sujet; parce que « ou bien ces dissentiments portaient sur des choses dans lesquelles il n'importe en rien à la foi qu'on pense de telle manière ou de telle autre; ou bien ils portaient sur des choses concernant la foi, mais qui n'avaient pas encore été déterminées par l'Église. Que si, après qu'une

chose aurait été déterminée par l'autorité de l'Église universelle, quelqu'un s'opposait avec pertinacité à cette détermination, il serait tenu pour hérétique. Or, cette autorité » de l'Église universelle « réside principalement », c'est-à-dire comme dans son principe et dans le chef, « dans le Souverain Pontife. Il est dit, en effet (dans les *Décrets*), XXIVe, q. 1 (canon *Quoties*) : *Toutes les fois que la foi est en question, j'estime que nos frères et coévêques ne doivent s'en rapporter qu'à Pierre, c'est-à-dire à l'autorité qui parle en son nom.* Et contre cette autorité, jamais ni saint Jérôme, ni saint Augustin, ni aucun autre des saints Docteurs ne défendit son sentiment », dans les choses tenues par eux comme matières de foi soumises à cette autorité. « C'est pour cela que saint Jérôme (ou plutôt Pélage, dans la lettre *de l'Exposition du symbole* au pape Damase) dit : Voilà la foi, Bienheureux Père, que nous avons apprise dans l'Église catholique. Et si, dans cet exposé, il se trouve quelque chose qui ait été mis peut-être avec moins d'à-propos ou de raison, nous voulons que ce soit corrigé par vous qui tenez la foi et le siège de Pierre. Que si cet exposé que nous avons fait reçoit l'approbation de votre jugement apostolique, celui qui voudrait me critiquer prouverait du même coup qu'il est inexpérimenté ou malveillant, ou même non catholique mais hérétique ». — On aura remarqué, dans cette réponse, la déclaration si nette en faveur de l'autorité du Souverain Pontife dans les choses de la foi. Nous avions vu déjà là-dessus l'enseignement de notre saint Docteur, à propos de l'article 10 de la question première.

Des deux articles que nous venons de lire, il résulte que l'hérésie, entendue au sens étymologique de ce mot, implique un certain choix, un choix fait dans un ensemble de propositions qui constituent un corps de doctrine. Ce choix, quand il porte sur des doctrines qui ne sont point celles de la foi chrétienne, ne sera appelé du nom d'hérésie que dans un sens large. Au sens strict et tout à fait propre, fixé par un usage que tous acceptent, l'hérésie signifie un choix par lequel un homme agrégé à l'Église catholique, parmi les propositions imposées à la foi des fidèles par l'autorité de l'Église, notamment du Sou-

verain Pontife, refuse obstinément de donner l'assentiment de son esprit à quelqu'une d'entre elles. Cette hérésie consiste toujours dans un certain abandon de la foi précédemment reçue, soit qu'on l'eût reçue par un acte d'adhésion personnelle, comme il arrive pour les adultes qui demandent et reçoivent le baptême, soit qu'on demeurât obligé à cette foi par cela seul que le baptême de la foi avait été reçu dans la foi de l'Église, comme c'est le cas des enfants baptisés avant l'âge de raison. Et elle peut se produire ou bien par un simple acte intérieur de l'esprit, sans que rien paraisse au dehors, ou bien aussi d'une façon extérieure par un signe quelconque de nature à manifester aux autres ce que l'on pense dans son cœur. — Cela dit, nous devons maintenant examiner la manière dont les hérétiques doivent être traités par l'Église ou par ceux qui vivant dans la foi de l'Église lui demeurent soumis. Faut-il tolérer les hérétiques? Faut-il, quand ils reviennent, les recevoir? — D'abord, le premier point. C'est l'objet de l'article qui suit.

Article III.

Si les hérétiques doivent être tolérés?

Trois objections veulent prouver que « les hérétiques doivent être tolérés ». — La première en appelle à « saint Paul », qui « dit dans la seconde épître *à Timothée*, ch. II (v. 24 et suiv.) : *Le serviteur de Dieu doit être doux, reprenant avec modestie ceux qui résistent à la vérité, laissant place à ce que Dieu leur donne de se repentir et de reconnaître la vérité, en s'échappant des pièges du démon*. Or, si les hérétiques n'étaient point tolérés mais mis à mort, on leur enlèverait le pouvoir de faire pénitence. Donc il semble que c'est contraire au précepte de l'Apôtre ». — La seconde objection déclare que « ce qui est nécessaire dans l'Église doit être toléré. Or, les hérésies sont nécessaires dans l'Église. Saint Paul dit, en effet, dans la première épître *aux Corinthiens*, ch. XI (v. 19) : *Il faut qu'il y ait des hérésies, afin que soient manifestés parmi vous ceux qui sont bons*. Donc il semble que les

hérétiques doivent être tolérés ». — La troisième objection rappelle que « le Seigneur ordonne, en saint Matthieu, ch. XIII (v. 30), à ses serviteurs de laisser croître l'ivraie jusqu'à la moisson, qui sera la fin du monde, comme il est expliqué là-même. Or, d'après les saints, l'ivraie signifie les hérétiques. Donc les hérétiques doivent être tolérés ».

L'argument *sed contra* est un autre texte de « saint Paul » qui « dit formellement dans son épître *à Tite*, ch. III (v. 10, 11) : *L'homme hérétique, après une première et une seconde correction, doit être évité, et sache que cet homme est un homme perdu* ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond qu' « au sujet des hérétiques, il y a deux choses à considérer : l'une, qui se tire d'eux-mêmes; l'autre, qui se tire de l'Église. — Du côté d'eux-mêmes, il y a le péché, par lequel ils ont mérité, non pas seulement d'être séparés de l'Église par l'excommunication, mais encore d'être exclus du monde par la mort. C'est qu'en effet », déclare saint Thomas en une parole magnifique et qui condamne par avance toutes les honteuses faiblesses du libéralisme, « c'est chose beaucoup plus grave de corrompre la foi, qui est la vie de l'âme, que de falsifier la monnaie qui sert à la vie temporelle. Si donc les faux monnayeurs, ou autres malfaiteurs, sont tout de suite et d'une façon juste livrés à la mort par les princes séculiers, combien plus les hérétiques pourraient tout de suite, dès qu'ils sont convaincus d'hérésie, non pas seulement être excommuniés, mais encore justement mis à mort. — Mais, du côté de l'Église, il y a la miséricorde, pour la conversion des égarés. Et voilà pourquoi, ce n'est pas tout de suite qu'elle condamne, mais *après une première et une seconde correction*, comme l'enseigne l'Apôtre. Que si, après cela, l'hérétique s'obstine et montre sa pertinacité, l'Église, n'ayant plus aucun espoir de sa conversion, pourvoit au salut des autres, le séparant de son sein par la sentence d'excommunication; et puis, elle l'abandonne au juge séculier pour être exterminé du monde par la mort. Saint Jérôme dit, en effet (sur l'Épître *aux Galates*, ch. V, v. 9), et on le trouve (dans les *Décrets*) XXIVe, q. III (canon *Resecandæ*) : *Les chairs corrompues doivent être coupées, et la brebis galeuse chassée du*

bercail, de crainte que toute la maison, la masse, le corps, le troupeau ne brûle, ne se corrompe, ne pourrisse, ne meure. Arius à Alexandrie n'était qu'une étincelle; mais parce qu'on ne l'a pas étouffé tout de suite, sa flamme a ravagé le monde entier. » — On voit par ce texte de saint Jérôme et par la place que lui donne saint Thomas dans son article, comment ces grands Docteurs concevaient le devoir de la vigilance ou de la police sacrée dans l'Église et dans le monde chrétien. Que de maux eussent été épargnés à l'humanité entière, si ce devoir sacré eût toujours et par tous été rempli comme il aurait dû l'être!

L'*ad primum* fait observer que « c'est en raison de cette modestie » ou de cette mesure recommandée par l'Apôtre, « que l'hérétique est corrigé une première et une seconde fois. Que si, après cela, il ne veut pas revenir, on le tient dès lors pour un homme perdu, comme il est marqué dans le texte de saint Paul » cité à l'argument *sed contra*.

L'*ad secundum* répond que « l'utilité qui provient des hérésies n'est pas dans l'intention des hérétiques; savoir : que la constance des fidèles est éprouvée, comme le dit saint Paul; et que nous secouons notre paresse, considérant les divines Écritures avec plus d'attention, comme s'exprime saint Augustin (*De la Genèse contre les manichéens*, liv. I, ch. 1). L'intention des hérétiques, au contraire, est de corrompre la foi, ce qui est un souverain dommage. Aussi bien, il faut plutôt regarder ce qui est par soi dans leur intention, à l'effet de les exclure, que ce qui est en dehors de leur intention, pour les souffrir ».

L'*ad tertium* déclare que « comme il est dit dans *les Décrets*, XXIVe, q. III (canon *Notandum*), *autre chose est d'excommunier, autre chose d'arracher. Car, au témoignage de l'Apôtre, tel homme est excommunié pour que son esprit soit sauvé au jour du Seigneur*. — Que si, ajoute saint Thomas, il arrive que les hérétiques soient même arrachés par la mort, ceci n'est point contre le commandement du Seigneur » dont parlait l'objection; « car ce commandement ne doit s'entendre que du cas où l'on ne peut arracher l'ivraie sans arracher le froment, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 10, art. 8, *ad 1um*), quand nous traitions des infidèles en général ».

Tout péché d'hérésie, quand il est de nature à être connu des autres hommes qui appartiennent à l'Église, pouvant les détacher de la foi et les perdre, est un crime social qui, de soi, est passible des peines les plus rigoureuses, non seulement d'ordre spirituel, mais encore d'ordre temporel, sans en excepter la mort. — Telle est la conclusion formellement enseignée par saint Thomas dans l'article que nous venons de lire. Il est aisé de voir que cette conclusion se rattache directement à la question de l'Inquisition. Elle en est, du reste, la justification éclatante. Il n'est pas douteux, en effet, que l'ordre normal de la société est celui où le pouvoir civil reconnaît le pouvoir spirituel et travaille de concert avec lui au bien total des sujets soumis à l'un et à l'autre de ces deux pouvoirs. Or, cet état de choses entraîne comme conséquence que le pouvoir civil mette au service du pouvoir spirituel la force dont il dispose pour l'aider à faire régner l'ordre parmi leurs communs sujets. Tout crime de nature à troubler la société doit être châtié par lui, les crimes spirituels plus encore que les crimes temporels, étant plus graves et plus nuisibles. Seulement, tandis que s'il s'agit des crimes temporels le pouvoir civil a tout ce qu'il faut pour les connaître et les juger par lui-même, les crimes spirituels sont, de leur nature, au-dessus de sa compétence. Il faudra donc qu'il en reçoive le jugement du pouvoir spirituel, qui, seul, a qualité pour les connaître. Toute la question de l'Inquisition, en ce qui est du droit, tient dans ces principes.

Aujourd'hui, cette harmonie des deux pouvoirs qui fut la gloire des beaux temps de la chrétienté, n'existe pour ainsi dire plus nulle part, quant à sa réalisation parfaite. Depuis le grand choc de la Réforme protestante et du Naturalisme philosophique, la notion de l'État chrétien catholique a été s'affaiblissant de plus en plus; et le pouvoir civil en est venu à se proclamer essentiellement laïque, entendant, par là, n'avoir plus aucun devoir de sujétion ou de subordination à l'endroit du pouvoir spirituel représenté par l'Église catholique. Il s'en est suivi que le crime d'hérésie, au sens strict, n'a plus existé aux yeux de l'État. Bien plus, entraîné par un esprit d'hostilité sourde ou

déclarée à l'endroit de cette Église dont il avait secoué la bienfaisante tutelle, il s'est appliqué trop souvent à favoriser ceux-là mêmes que l'Église avait condamnés. Et comme les erreurs contre la foi vont rarement sans de graves erreurs contre la raison, il s'en est suivi que par esprit d'opposition au pouvoir spirituel, défenseur-né de toutes les vérités, l'État, en favorisant les erreurs contre la vérité de la foi, a favorisé aussi les erreurs contre la raison.

Or, c'est là précisément le grand mal dont souffre la société moderne. En refusant de reconnaître le crime d'hérésie, elle en est venue à donner libre cours à toutes les erreurs, même les plus subversives de l'ordre social humain. C'est le mal du libéralisme, tant de fois signalé et anathématisé par les Pontifes romains, surtout depuis le pape Pie VI.

Contre ce mal, qui a pour cause l'erreur la plus pernicieuse, il faut proclamer qu'aucun État, quel qu'il soit, n'a le droit de se désintéresssr de la vérité, puisque sans la reconnaissance des droits de la vérité aucune société ne peut exister. Il suit de là que tout État est tenu de proscrire les erreurs qui sont contre les premiers principes de la raison, non seulement dans l'ordre strictement pratique, mais aussi dans l'ordre de la spéculation, d'où tout le reste dépend. S'il s'agit de doctrines déduites des premiers principes par la raison individuelle, ou bien ces doctrines intéressent nécessairement les premiers principes, en telle sorte que ces premiers principes sont manifestement compromis ou ruinés par de telles doctrines; et, dans ce cas, elles doivent être impitoyablement proscrites; ou bien elles n'intéressent pas d'une façon nécessaire et manifeste les premiers principes de la raison, et dans cet autre cas, l'État doit s'abstenir d'intervenir, laissant pleine et entière liberté, à moins peut-être que la paix entre les citoyens ou toute autre raison de bien commun ne légitime son intervention.

Mais il peut s'agir aussi, et il s'agit, en effet, parmi les hommes, d'autres doctrines, c'est-à-dire de doctrines imposées au nom de Dieu Lui-même et non déduites par la seule raison de l'homme. L'État n'a pas le droit de se désintéresser de ces

sortes de doctrines, parce que le bien de ses sujets peut et doit nécessairement en dépendre. Il faut donc qu'il s'enquière de leur vérité, ou plutôt des titres qu'ont à les proposer ceux qui les proposent au nom de Dieu. Ici, tout État se trouve en face de l'Église catholique, qui se dit constituée par Dieu pour enseigner aux hommes la vérité surnaturelle. Or, s'il demeure possible qu'un État soit dans le doute au sujet des titres divins de l'Église catholique, il ne se peut absolument pas que jamais un État quelconque acquière la certitude fondée en des raisons vraies que l'Église catholique n'est point ce qu'elle dit être; il se peut, au contraire, et ce doit être le cas normal de tous ceux qui suivent la droite raison, en dehors des passions ou des préjugés, que l'État soit dans la certitude que l'Église catholique est vraiment la Maîtresse de vérité surnaturelle, constituée par Dieu pour enseigner aux hommes cette vérité. Il suit de là que nul État n'a le droit d'agir contre l'Église catholique ou de l'entraver dans son ministère; car il devra, à tout le moins, même s'il reste dans le doute à son endroit, la traiter avec une souveraine déférence. Que s'il a le bonheur de reconnaître sa vérité, il est tenu, de toute nécessité, à se soumettre à elle et à favoriser son ministère par tous les moyens en son pouvoir. Et, dans ce dernier cas, relativement aux autres doctrines religieuses positives, même relativement aux doctrines formellement hérétiques, si elles se trouvent déjà existantes parmi ses sujets, surtout si elles y existent notablement répandues et depuis un long temps, il doit les tolérer, mais ne rien faire pour les favoriser; bien plus, il devra limiter le plus possible le cercle de leur influence, prenant tous les moyens que la prudence permettra pour empêcher que ces doctrines ne se répandent parmi les fidèles de la vérité et n'y exercent leurs ravages. [Cf. l'article déjà cité de la *Revue thomiste*, 1906 : *Des droits de l'État en matière d'enseignement*, p. 566 et suiv.]. — Il faudrait reproduire ici, dans presque toute sa teneur, le *Syllabus* de Pie IX. Nous y renvoyons le lecteur.

Nous avons dit ce qu'il fallait faire à l'endroit des héréti-

ques obstinés dans leur hérésie. Il nous reste à examiner la conduite à tenir de la part de l'Église à l'égard des hérétiques qui se repentent et qui reviennent à elle. Doit-on les recevoir? — C'est l'objet de l'article qui suit.

Article IV.

Si ceux qui reviennent de l'hérésie doivent être reçus par l'Église?

Trois objections veulent prouver que « les hérétiques qui reviennent doivent être reçus d'une façon absolue par l'Église ». — La première cite ce passage de Jérémie, ch. III (v. 1), où « il est dit, en la personne du Seigneur : *Tu t'es souillée avec de multiples amants; cependant reviens vers moi, dit le Seigneur.* Or, le jugement de l'Église est le jugement de Dieu, selon cette parole du *Deutéronome*, ch. I (v. 17) : *Vous écouterez le petit comme le grand, et ne ferez point acception de personne; parce que c'est le jugement de Dieu.* Donc s'il en est qui se soient souillés par l'infidélité, qui est une fornication spirituelle, on doit malgré cela les recevoir », quand ils reviennent. — La seconde objection est le mot par lequel « le Seigneur, en saint Matthieu, ch. XVIII (v. 22), recommande à Pierre de pardonner non seulement sept fois mais *jusqu'à soixante-dix-sept fois sept fois*, par où Il donne à entendre, selon l'explication de saint Jérôme, que toutes les fois qu'un homme aura péché, quel qu'en soit le nombre, on doit toujours lui pardonner. Donc toutes les fois qu'un homme aura péché en retombant dans l'hérésie, il faudra toujours que l'Église le reçoive », quand il revient. — La troisième objection fait observer que « l'hérésie est une certaine infidélité. Or, les autres infidèles sont toujours reçus par l'Église, quand ils viennent. Donc les hérétiques doivent aussi toujours être reçus ».

L'argument *sed contra* oppose que « la Décrétale dit (ch. *Ad abolendam, de Haeresi*) que *s'il en est qui après avoir abjuré l'erreur, soient surpris être retombés dans l'hérésie abjurée, ils doi-*

vent être abandonnés au jugement séculier. Donc ils ne doivent pas être reçus par l'Église ».

Au corps de l'article, saint Thomas débute par cette belle déclaration : « L'Église, selon que le Seigneur l'a instituée, étend sa charité à tous, non seulement aux amis, mais aussi aux ennemis et aux persécuteurs; selon cette parole que nous lisons en saint Matthieu, ch. v (v. 44) : *Aimez vos ennemis; faites du bien à ceux qui vous haïssent*. Or, il appartient à la charité que l'homme veuille et réalise le bien du prochain. D'autre part, il est une double sorte de bien. L'un, spirituel, savoir le salut de l'âme; et celui-là est recherché principalement par la charité : car en vertu de la charité tout homme doit le vouloir à son prochain. De ce chef, les hérétiques qui reviennent, quel que soit le nombre de leurs rechutes, sont reçus par l'Église à la pénitence qui leur ouvre la voie du salut. Mais il est un autre bien, secondaire celui-là, qui est aussi l'objet de la charité; et c'est le bien temporel, tel que la vie du corps, les possessions terrestres, le bon renom, les dignités ecclésiastiques ou séculières. Ces biens-là, nous ne sommes tenus, en vertu de la charité, de les vouloir aux autres que dans l'ordre au salut éternel d'eux-mêmes et des autres. Si donc l'un quelconque de ces biens existant en un homme peut empêcher le salut éternel d'un grand nombre, il n'est point requis que nous lui voulions ce bien-là au nom de la charité, mais plutôt nous devons vouloir qu'il ne l'ait point, soit parce que le salut éternel doit être préféré au bien temporel, soit parce que le bien d'un grand nombre l'emporte sur le bien d'un seul. Or, si les hérétiques qui reviennent étaient toujours reçus de façon à être conservés dans la vie ou dans les autres biens temporels, cela pourrait être au préjudice du salut des autres, soit parce que, s'ils retombaient, ils pourraient gâter les autres, soit aussi parce que s'ils échappaient à la peine, les autres retomberaient plus aisément dans l'hérésie; il est dit, en effet, dans l'*Ecclésiaste*, ch. VIII (v. 11) : *De ce que l'on ne porte point de sentence immédiate contre les méchants, les enfants des hommes accomplissent le mal sans aucune crainte*. C'est pour cela que l'Église, quand il s'agit de ceux

qui reviennent, pour la première fois, de l'hérésie, non seulement les reçoit à la pénitence, mais encore leur conserve la vie, et parfois, sous forme de dispense, elle les rétablit dans les dignités ecclésiastiques qu'ils avaient auparavant, s'ils apparaissent véritablement convertis. Et, remarque saint Thomas, on lit que ceci a été souvent fait, pour un bien de paix. Mais quand ceux qui ont été reçus tombent de nouveau, cela paraît être de leur part un signe d'inconstance dans la foi. Aussi bien, quand ils reviennent ensuite, on les reçoit à la pénitence, mais ils demeurent soumis à la sentence de mort ». — Ici encore, nous ferons remarquer, à côté de la gravité de cette doctrine, la raison si haute et si souverainement miséricordieuse qui l'éclaire et la justifie; car l'histoire est là pour montrer que la fausse pitié à l'endroit de tel individu est souvent pour cet individu lui-même et pour une infinité d'autres la suprême cruauté. Mais pour entendre pleinement cette sublime doctrine, il importe d'avoir établi la hiérarchie qui convient entre les divers biens de l'homme, et aussi entre le bien d'un individu et celui de la société. Or, cette hiérarchie des biens est exactement ce que nie ou méconnaît la doctrine du libéralisme révolutionnaire.

L'*ad primum* établit une distinction dont il faut toujours tenir compte dans les choses humaines. Il est très vrai que « dans le jugement de Dieu ceux qui reviennent sont toujours reçus », mais c'est « parce que Dieu scrute les cœurs et connaît ceux dont le retour est vrai. Cela, l'Église ne peut pas l'imiter. Elle présume, au contraire, que ceux-là ne retournent pas d'un retour vrai, qui, ayant été déjà reçus, sont de nouveau tombés. Et voilà pourquoi elle ne leur refuse pas la voie du salut, mais elle ne les met pas à l'abri du péril de mort ».

L'*ad secundum* fournit, du texte si délicat cité par l'objection, une explication qu'il est aussi très important de retenir. « Le Seigneur parle à Pierre du péché commis contre lui, qui doit, en effet, être toujours remis, en telle sorte qu'on pardonne à son frère toutes les fois qu'il revient. Mais cette parole ne s'entend point du péché commis contre Dieu ou contre le prochain, lequel péché *n'est point remis à notre arbitre quant au*

fait de le pardonner, ainsi que s'exprime saint Jérôme; mais ceci est statué par la loi, selon qu'il convient à l'honneur de Dieu et à l'utilité du prochain ». — Cette distinction, si lumineuse et si essentielle, est précisément celle que méconnaît le libéralisme naturaliste et révolutionnaire : il pardonne tout ce qui se fait contre Dieu ou les autres; et se montre impitoyable contre les torts qu'on a à l'endroit du sujet.

L'*ad tertium* répond que « les autres infidèles, qui n'avaient jamais reçu la foi, quand ils se convertissent à la foi n'ont pas donné des signes d'inconstance au sujet de la foi, comme c'est le cas des hérétiques relaps. Et voilà pourquoi la raison n'est pas la même de part et d'autre ».

A la question de l'hérésie, se rattache immédiatement celle de l'apostasie. Saint Thomas la traite tout de suite après.

QUESTION XII

DE L'APOSTASIE

Cette question comprend deux articles :

1° Si l'apostasie appartient à l'infidélité?
2° Si, en raison de l'apostasie de la foi, les sujets sont déliés de toute sujétion à l'endroit des chefs apostats?

De ces deux articles, le premier va nous préciser la nature de l'apostasie; le second nous marquera ses effets juridiques dans l'ordre de la société chrétienne. — D'abord, le premier point.

Article Premier.

Si l'apostasie appartient à l'infidélité?

Trois objections veulent prouver que « l'apostasie n'appartient pas à l'infidélité ». — La première dit que « ce qui est le principe de tout péché ne semble pas appartenir à l'infidélité, parce qu'il y a de nombreux péchés qui n'ont rien de commun avec l'infidélité. Or, l'apostasie semble être le principe de tout péché. Il est dit, en effet, dans l'*Ecclésiastique*, ch. x (v. 14) : *Le principe de l'orgueil est d'apostasier à l'endroit de Dieu;* et, après, il est ajouté (v. 15) : *Le principe de tout péché est l'orgueil.* Donc l'apostasie n'appartient pas à l'infidélité ». — La seconde objection fait observer que « l'infidélité est dans l'intelligence. Or, l'apostasie semble se trouver plutôt dans l'acte extérieur ou dans les paroles ou même dans la volonté intérieure. Il est dit, en effet, dans le livre des *Proverbes*, ch. vi (v. 12 et suiv.) : *L'homme apostat, homme inutile, marche avec un visage pervers,*

fait signe des yeux, frappe du pied, parle avec ses doigts, machine le mal dans son cœur dépravé et sème la discorde en tout temps. Et, de même, si quelqu'un se faisait circoncire ou s'il se prosternait au tombeau de Mahomet, on le tiendrait pour apostat. Donc l'apostasie n'appartient pas directement à l'infidélité ». — La troisième objection, fort intéressante, rappelle que « l'hérésie, parce qu'elle appartient à l'infidélité, est une certaine espèce déterminée d'infidélité. Si donc l'apostasie se rattachait à l'infidélité, il s'ensuit qu'elle serait », elle aussi, « une certaine espèce déterminée d'infidélité. Ce qui ne semble point vrai, d'après ce qui a été déjà dit (q. 10, art. 5) », où nous avons vu qu'il n'y avait que trois espèces d'infidélité : le paganisme, le judaïsme, et l'hérésie. « Donc l'apostasie n'appartient pas à l'infidélité ».

L'argument *sed contra* en appelle à ce qu' « il est dit, en saint Jean, ch. VI (v. 67) : *Beaucoup, parmi ses disciples, l'abandonnèrent ;* ce qui est apostasier ; et de ceux-là le Seigneur avait dit plus haut (v. 65) : *Il y en a parmi vous qui ne croient point.* Donc l'apostasie appartient à l'infidélité ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « l'apostasie implique un certain abandon ou retour en arrière par rapport à Dieu ». C'est le sens des mots grecs dont est formé le mot apostasie : ἀπὸ ἵσταμαι. « Or, cet abandon se fait de diverses manières selon la diversité des modes qui unissent l'homme à Dieu. C'est ainsi que l'homme est uni à Dieu, d'abord par la foi ; secondement, par la volonté requise et soumise à l'effet d'obéir aux préceptes divins ; troisièmement, par certaines choses spéciales qui sont de surérogation, comme la religion et la cléricature ou l'ordre sacré. D'autre part, si on enlève ce qui précède, tout ce qui suit disparaît, mais l'inverse n'est pas vrai. Il se pourra donc que quelqu'un apostasie à l'endroit de Dieu, en abandonnant la religion qu'il avait professée ou l'ordre qu'il avait reçu ; ce sera l'apostasie religieuse ou cléricale. De même, il se pourra que quelqu'un apostasie à l'endroit de Dieu, dans son esprit, en refusant d'obéir à ses commandements. Mais, avec ces deux sortes d'apostasie, l'homme pourra encore demeurer uni à Dieu par la foi. Que si, au contraire, il

abandonne la foi, alors il semble s'éloigner totalement de Dieu », dans l'ordre de la vie surnaturelle, le seul dont il soit question ici. « Et voilà pourquoi l'apostasie au sens pur et simple ou d'une façon absolue, est celle qui consiste dans l'apostasie de la foi, et qui s'appelle l'apostasie de perfidie. D'où il suit que l'apostasie entendue au sens pur et simple appartient à l'infidélité ».

L'*ad primum* fait observer que « l'objection porte sur l'apostasie au second sens qui implique la volonté qui se retire des commandements de Dieu; laquelle apostasie se trouve en tout péché mortel ».

L'*ad secundum* déclare qu' « à la foi appartient, non pas seulement la croyance du cœur, mais aussi la protestation de la foi intérieure par les paroles extérieures et les actes; car la confession est un acte de la foi. D'où il suit que de cette manière appartiennent aussi à l'infidélité certaines paroles extérieures ou certains actes, en tant que ce sont des signes d'infidélité, comme aussi on appelle sain le signe de la santé. — Quant au texte que citait l'objection, bien qu'il puisse s'entendre de toute apostasie, cependant il convient dans le sens le plus vrai à l'apostasie de la foi. Parce que, en effet, la foi est *le premier fondement des choses à espérer*, et que *sans la foi il est impossible de plaire à Dieu* (*aux Hébreux*, ch. XI, v. 1, 6), si on enlève la foi, il ne demeure rien dans l'homme qui puisse être utile pour le salut éternel; et voilà pourquoi il est dit d'abord : *L'homme apostat, homme inutile*. Pareillement aussi, la foi est la vie de l'âme, selon cette parole de l'Épître *aux Romains*, ch. I (v. 17) : *Le juste vit de la foi*. De même donc qu'une fois enlevée la vie du corps, tous les membres et toutes les parties de l'homme s'éloignent de la disposition qu'ils devraient avoir, de même aussi, étant perdue la vie de la justice que donne la foi, le désordre se manifeste dans tous les membres. Et, d'abord, sur le visage, où le cœur se manifeste le plus; ensuite, dans les yeux; puis, dans les organes du mouvement; enfin, dans la volonté qui tend au mal; d'où il suit que cet homme sème les troubles, voulant séparer les autres de la foi, comme lui-même s'en est éloigné ». — On aura remar-

qué ce qu'a de particulièrement intéressant cette explication du texte des *Proverbes*, lu selon la version de la *Vulgate;* et aussi la déclaration si grave qui en est la clef; savoir que *si on enlève la foi, il ne demeure plus rien dans l'homme qui puisse être utile pour le salut éternel.* Qu'on tâche d'apprécier à la lumière de cette parole la formidable erreur du matérialisme ou du laïcisme contemporain.

L'*ad tertium* répond que « l'espèce d'une qualité ou d'une forme ne se diversifie point par cela que cette forme ou cette qualité est le terme du mouvement soit par mode de point de départ soit par mode de point d'arrivée; mais plutôt, au contraire, c'est selon la diversité des termes que se prennent les espèces des mouvements. Or, l'apostasie regarde l'infidélité » et lui appartient « selon qu'elle est par mode de point d'arrivée le terme du mouvement qui s'éloigne de la foi »; elle n'a donc pas à diversifier cette infidélité. « Aussi bien, l'apostasie n'implique pas une espèce déterminée d'infidélité, mais une certaine circonstance aggravante; selon cette parole de la seconde épître de saint Pierre, ch. II (v. 21) : *Il eût été mieux de ne point connaître la vérité, que de retourner en arrière, après l'avoir connue* »,

L'apostasie, selon qu'elle s'applique à la foi, et c'est alors seulement qu'elle se dit au sens pur et simple, implique essentiellement la raison d'abandon à l'endroit de la foi reçue. Il s'ensuit que le simple infidèle qui n'a jamais eu la foi ne pourra pas être appelé du nom d'apostat. Par contre, ce nom convenait à ceux des anciens Juifs qui se séparaient de la foi du peuple choisi, et, plus spécialement encore, il convient à tout chrétien baptisé qui renonce à la foi de son baptême. Par où l'on voit que l'apostat ne se confond point avec l'hérétique. L'hérétique dit plutôt, en effet, celui qui fait un choix parmi les vérités qui sont imposées à croire, prenant les unes et laissant les autres, mais prétendant, quoique faussement, garder toujours la foi; tandis que l'apostat est celui qui laisse purement et simplement, sans aucune prétention à la conserver, la foi qu'il avait acceptée d'abord. — Au sujet des apostats, saint

Thomas se pose une question relative aux droits qui pouvaient être les leurs dans les choses de la domination ou du gouvernement ; et il se demande si de tels droits persistent après leur apostasie. C'est l'objet de l'article suivant. Il est le complément ou le corollaire de l'article vu plus haut au sujet des infidèles en général (q. 10, art. 10).

Article II.

Si le prince qui apostasie à l'endroit de la foi perd son domaine sur ses sujets en telle sorte qu'ils ne soient plus tenus de lui obéir?

Trois objections veulent prouver que « le prince qui apostasie à l'endroit de la foi ne perd point le domaine qu'il a sur ses sujets en telle sorte qu'ils ne soient pas tenus de lui obéir ». — La première en appelle à « saint Ambroise » (ou plutôt saint Augnstin, sur le psaume CXXIV, v. 3; et on le trouve : canon *Julianus*, cause XIe, q. III), qui « dit : *Julien, l'Empereur, quoiqu'il fut apostat, avait sous lui des soldats chrétiens qui lui obéissaient quand il leur disait : Marchez au combat pour la République.* Donc, en raison de l'apostasie du prince, les sujets ne sont point libérés de sa sujétion ». — La seconde objection dit que « l'apostat à l'endroit de la foi est infidèle. Or, il se trouve que de saints personnages ont servi fidèlement des maîtres infidèles ; comme Joseph Pharaon, et Daniel Nabuchodonosor, et Mardochée Assuérus. Donc en raison de l'apostasie à l'endroit de la foi on ne doit pas laisser que les sujets n'obéissent au prince ». — La troisième objection fait observer que « si par l'apostasie à l'endroit de la foi on s'éloigne de Dieu, on s'en éloigne aussi par n'importe quel péché » qui est un péché grave. « Si donc, en raison de l'apostasie à l'endroit de la foi, les princes perdaient le droit de commander aux sujets fidèles, pour la même raison ils le perdraient à cause des autres péchés. Or, ceci est manifestement faux. Donc il n'y a pas, en raison de l'apostasie à l'endroit de la foi, à s'éloigner de l'obéis-

sance à l'égard des princes ». — Les trois objections, on le voit, sont du plus haut intérêt ; et auront servi à préciser la doctrine.

L'argument *sed contra* est un texte fameux du grand pape « Grégoire VII », qui « dit (au Ve concile de Rome ; et on le trouve : canon *Nos sanctorum*, cause XVe, q. VI) : *Nous, gardant les statuts de Nos saints prédécesseurs, en vertu de l'autorité apostolique, Nous délions du serment, ceux qui sont liés par la fidélité ou le serment à des excommuniés, et Nous défendons qu'en toute manière ils ne leur gardent la fidélité, jusqu'à ce qu'ils viennent à satisfaction.* Or, les apostats à l'endroit de la foi sont excommuniés, comme aussi les hérétiques, ainsi que le dit la Décrétale *Id abolendam* (titre de *Haereticis*). Donc il ne faut point obéir aux princes qui apostasient à l'endroit de la foi ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par rappeler que « l'infidélité, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 10, art. 10), par elle-même ne répugne point à la raison de domination ; car la domination a été introduite par le droit des gens, qui est un droit humain, et la distinction des fidèles et des infidèles relève du droit divin qui ne détruit point le droit humain. Toutefois, celui qui pèche par infidélité peut, en vertu d'une sentence, perdre le droit de dominer, comme il peut le perdre aussi à cause d'autres péchés. D'autre part, l'Église », à qui seule il appartient sur cette terre de prononcer une telle sentence, « n'a point à punir l'infidélité en ceux qui n'ont jamais reçu la foi », attendu qu'ils ne relèvent point de sa juridiction extérieure, n'ayant jamais fait partie de la société qu'elle constitue ; « selon cette parole de l'Apôtre, dans la première épître *aux Corinthiens*, ch. V (v. 12) : *En quoi ai-je à juger ceux du dehors ?* Elle peut, au contraire, punir, en prononçant contre eux une sentence, l'infidélité de ceux qui ont reçu la foi » par le baptême ; car en vertu de ce seul fait, ils appartiennent à la société qu'elle constitue. « Or, c'est à propos qu'ils sont ainsi punis en telle sorte qu'ils ne puissent plus exercer leur domination sur les sujets fidèles. S'ils le pouvaient, en effet, cela pourrait tourner au grand dommage de la foi qu'ils corrompraient, car, selon qu'il a été dit plus haut (art. précéd., arg. 2),

l'homme apostat machine le mal dans son cœur et sème les discordes, se proposant d'éloigner les hommes de la foi. C'est pour cela qu'aussitôt que quelqu'un est proclamé, par voie de sentence, excommunié, en raison de l'apostasie à l'endroit de la foi, par le fait même ses sujets sont libérés de sa domination et déliés du serment de fidélité qui les tenait soumis à lui ». — Tel était le droit public aux beaux temps de la chrétienté, lorsque l'Église était assez écoutée et respectée parmi les hommes pour pouvoir exercer pleinement sa bienfaisante juridiction. Il va sans dire que l'exercice de ce pouvoir n'est plus le même aujourd'hui, alors que le laïcisme a remplacé parmi les nations l'antique droit chrétien. Mais le droit de l'Église n'en existe pas moins, comme il existait déjà même aux temps de l'empire romain, quand les empereurs avaient déjà professé la foi chrétienne et reçu le baptême, bien qu'il ne pût pas non plus toujours s'exercer, ainsi que saint Thomas le remarque dans sa réponse à la première objection.

L'*ad primum* répond, en effet, qu'« au temps dont parlait l'objection, l'Église, encore nouvelle, n'avait point le pouvoir de contenir les princes terrestres. Et voilà pourquoi elle toléra que les fidèles obéissent à Julien l'Apostat dans les choses qui n'étaient point contraires à la foi, afin d'éviter à cette foi de plus grands dangers ». — C'est exactement la même raison qui fait que l'Église tolère aujourd'hui que les fidèles obéissent, dans l'ordre politique, à tels gouvernements hérétiques, apostats ou laïques, pourvu qu'il ne s'agisse point de choses contraires à la foi. Mais il n'est pas douteux que si elle le jugeait opportun, elle aurait le droit de proclamer ces gouvernements déchus, même dans l'ordre politique, et de libérer leurs sujets fidèles de toute obligation à leur endroit, à supposer d'ailleurs que ces gouvernements soient légitimes dans l'ordre du droit humain; car indépendamment du droit divin qu'a l'Église d'enlever, par mode de juste punition, le droit humain préexistant, il reste encore que dans l'ordre humain lui-même, le droit qui se prétend existant demeure soumis au contrôle de la raison et peut fort bien quelquefois être reconnu par elle inexistant, soit qu'il n'ait jamais existé en raison de l'usurpa-

tion, soit qu'il ait cessé d'exister en raison de la tyrannie. Ce peuvent être là questions de politique intérieure à résoudre entre citoyens, sans qu'il y ait à faire intervenir directement l'Église.

L'*ad secundum* fait observer, répondant au sujet des cas cités dans l'objection et où il s'agissait de princes païens n'ayant jamais appartenu au peuple de Dieu, que, sur la question qui nous occupe, « autre est la raison » ou le cas « des infidèles qui n'ont jamais reçu la foi »; de ceux-là l'Église n'a pas à juger pour les punir : ils ne font point partie de la société qu'elle constitue, et, par suite, elle n'a pas à exercer sa juridiction extérieure sur eux, « ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article).

L'*ad tertium* déclare que « l'apostasie à l'endroit de la foi sépare totalement l'homme de Dieu, ainsi qu'il a été dit (art. préc.) ; ce qui n'arrive point dans les autres péchés ». Et voilà pourquoi l'apostasie étant le plus grave de tous les péchés, qui, de soi, ruine toute possibilité de salut, et qui, de sa nature aussi, est particulièrement contagieux, il mérite une punition exceptionnellement grave.

Nous avons déjà fait remarquer que l'article que nous venons de lire était comme le corollaire ou le complément de l'article 10 de la question 10. En rapprochant la doctrine de ces deux articles, il semblerait qu'il y a une légère divergence. Celui de la question 10 sembait donner à l'Église le pouvoir radical de soustraire à toute autorité humaine infidèle le fidèle converti. Ici, nous n'avons trouvé ce pouvoir affirmé que pour les apostats, c'est-à-dire les infidèles qui quittent la foi après l'avoir professée. Pour les autres, saint Thomas nous disait, après saint Paul, que l'Église n'a pas à les juger, ces infidèles ne lui ayant jamais appartenu. — A cela on peut dire que lorsqu'il s'agit des apostats, le pouvoir de l'Église est ordinaire et direct. L'Église en connaît et les juge et les punit comme des sujets qui relèvent formellement de sa juridiction. Au contraire, quand il s'agit de simples infidèles, l'Église n'a qu'un pouvoir en quelque sorte extraordinaire et indirect. Elle n'agit sur eux

qu'en raison de ses fidèles qu'elle a le droit de proclamer libres ou aussi comme déléguée de Dieu Lui-même, à la juridiction immédiate de qui appartiennent tous les hommes, même ceux qui n'ont jamais appartenu à la juridiction proprement dite de l'Église. Vue à cette lumière, la doctrine des deux articles est en parfaite harmonie.

Nous avons traité du premier vice opposé à la foi, et qui est l'infidélité, au sujet de laquelle nous avons considéré plus spécialement l'hérésie et l'apostasie. — « Nous devons maintenant traiter du péché de blasphème, qui s'oppose à la confession de la foi. Et », là-dessus, nous considérerons deux choses : « premièrement, le blasphème en général (q. 13) ; puis, le blasphème qui s'appelle le péché contre le Saint-Esprit » (q. 14).

QUESTION XIII

DU BLASPHÈME EN GÉNÉRAL

Cette question comprend quatre articles :

1° Si le blasphème s'oppose à la confession de la foi?
2° Si le blasphème est toujours un péché mortel?
3° Si le blasphème est le plus grand de tous les péchés?
4° Si le blasphème est dans les damnés?

Article Premier.

Si le blasphème s'oppose à la confession de la foi?

Trois objections veulent prouver que « le blasphème n'est pas opposé à la confession de la foi ». — La première observe que « blasphémer est proférer quelque chose d'outrageant ou d'injurieux à l'adresse du Créateur. Or, ceci appartient plutôt à la malveillance contre Dieu qu'à l'infidélité. Donc le blasphème ne s'oppose point à la confession de la foi ». — La seconde objection dit que « sur cette parole de l'Épître *aux Éphésiens*, ch. IV (v. 31) : *Que le blasphème disparaisse du milieu de vous*, la glose ajoute : *lequel se fait contre Dieu ou les saints*. Or, la confession de la foi ne semble porter que sur les choses qui regardent Dieu, objet de la foi. Donc le blasphème n'est point toujours opposé à la confession de la foi ». — La troisième objection fait observer que « certains (cf. Alexandre de Halès, *Somme théologique*, partie II, q. CXXXI, membre 2) disent qu'il y a trois espèces de blasphème : l'une, par laquelle on attribue à Dieu ce qui ne lui convient pas; la seconde, par laquelle on lui retire ce qui lui convient; la troisième, qui fait attribuer à la créature ce qui est le propre de Dieu. Par où il

semble que le blasphème ne porte pas seulement sur Dieu, mais aussi sur les créatures. Or, la foi a Dieu pour objet. Donc le blasphème n'est pas opposé à la confession de la foi ».

L'argument *sed contra* en appelle à « saint Paul », qui « dit, dans sa première épître *à Timothée*, ch. I (v. 13) : *Je fus d'abord blasphémateur et persécuteur;* et il ajoute ensuite : *J'ai fait cela par ignorance dans mon incrédulité.* D'où il semble que le blasphème appartienne à l'infidélité ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « le nom de blasphème semble comprendre une certaine dérogation à quelque bonté qui excelle, surtout à la bonté divine. Or, Dieu, comme le dit saint Denys, au chapitre I des *Noms divins* (de S. Th., leç. 3), est l'essence même de la bonté. Il suit de là que tout ce qui convient à Dieu fait partie de sa bonté; et tout ce qui ne lui convient pas se trouve loin de la bonté parfaite qui est son essence. Par conséquent, quiconque nie de Dieu quelque chose qui lui convient ou affirme de Dieu quelque chose qui ne lui convient pas déroge à la bonté divine. Chose qui peut se produire d'une double manière : ou selon l'opinion de l'intelligence seulement; ou avec l'adjonction d'une certaine détestation de la volonté, comme, en sens contraire, la foi de Dieu agit par la charité. C'est donc d'une double manière que peut se produire cette dérogation à la bonté divine qu'est le blasphème : quelquefois, dans l'intelligence seulement; quelquefois dans le cœur aussi. Quand elle consiste seulement dans le cœur, c'est le blasphème de cœur. Si ce blasphème de cœur se traduit extérieurement par la parole, c'est le blasphème de bouche. Et, en ce dernier cas, il s'oppose à la confession de la foi ». — Le blasphème n'implique pas, de soi, une fausse opinion de l'intelligence au sujet de Dieu; mais il implique toujours essentiellement une appellation injurieuse, laquelle appellation est toujours un mauvais acte de l'intelligence, même quand elle n'est pas formellement un acte d'erreur, car cet acte mauvais peut tirer sa malice de la méchanceté de la volonté qui le fait proférer intérieurement, sous forme de parole mentale. Que si cette parole mentale se traduit au dehors, elle devient formellement le contraire de la

confession de la foi, dont le propre est de dire au sujet de Dieu cela seul qui lui convient.

L'*ad primum* dit que « celui qui parle contre Dieu, entendant lui faire injure, déroge à la bonté divine non seulement quant à la vérité de l'intelligence » en raison de l'appellation inconvenante qu'il formule, « mais encore selon la méchanceté de la volonté qui déteste et empêche autant qu'elle le peut l'honneur divin; et, dans ce cas, on a le blasphème » complet ou « parfait ».

L'*ad secundum* fait observer que « comme Dieu est loué dans ses saints, en tant que sont louées les œuvres qu'Il a accomplies en eux, de même le blasphème qui est contre les saints remonte jusqu'à Dieu ».

L'*ad tertium* déclare que « les trois choses que produisait l'objection ne peuvent pas, à proprement parler, constituer diverses espèces du péché de blasphème. Et, en effet, attribuer à Dieu ce qui ne lui convient pas ou lui dénier ce qui lui convient ne diffèrent que par voie d'affirmation et de négation. Or, cette diversité ne constitue pas des différences spécifiques dans l'habitus; car c'est par une même science qu'on connaît la fausseté des affirmations et des négations, et c'est d'une même ignorance qu'on erre selon les unes et selon les autres, *la négation se prouvant par l'affirmation*, comme il est dit au premier livre des *Seconds analytiques* (ch. xxv, n. 4; de S. Th., leç. 39). — Quant à ce qui est d'attribuer aux créatures les choses qui sont propres à Dieu, cela revient à attribuer à Dieu ce qui ne lui convient pas. Tout ce qui est propre à Dieu, en effet, est Dieu Lui-même. Par conséquent, attribuer à une créature ce qui est le propre de Dieu, c'est dire que Dieu est une même chose avec la créature ».

Blasphémer est proférer soit intérieurement soit plus encore extérieurement des expressions traduisant des pensées ou des sentiments injurieux à l'égard de Dieu ou de ce qui touche à Dieu. A ce titre, le blasphème est l'opposé de la confession de la foi qui consiste à traduire extérieurement par ses paroles ou par ce qui en tient lieu la vérité de la foi. — Quelle est la

nature de cet acte au point de vue du mal. Devons-nous dire qu'il constitue toujours un péché mortel? Saint Thomas nous va répondre à l'article qui suit.

Article II.

Si le blasphème est toujours un péché mortel?

Trois objections veulent prouver que « le blasphème n'est pas toujours un péché mortel ». — La première est que « sur cette parole de l'Épître *aux Colossiens*, ch. III (v. 8) : *Maintenant, vous aussi, laissez toutes choses*, etc., la glose dit : *Après les plus grandes fautes, il défend celles qui sont moindres*. Or, il parle ensuite du blasphème. Donc le blasphème compte parmi les péchés qui sont moindres, et qui sont les péchés véniels ». — La seconde objection dit que « tout péché mortel s'oppose à quelque précepte du *Décalogue*. Or, le blasphème ne semble point s'opposer à l'un de ces préceptes. Donc le blasphème n'est pas un péché mortel ». — La troisième objection, particulièrement intéressante, fait observer que « les péchés qui se commettent sans délibération ne sont point des péchés mortels; et c'est pour cela que les premiers mouvements ne sont point des péchés mortels, parce qu'ils précèdent la délibération de la raison, ainsi qu'il a été dit plus haut (I^a-2^{ae}, q. 74, art. 5; art. 10). Or, le blasphème procède quelquefois sans délibération. Donc il n'est pas toujours un péché mortel ».

L'argument *sed contra* apporte le texte du *Lévitique*, ch. XXIV (v. 16), où « il est dit : *Celui qui aura blasphémé le nom du Seigneur, qu'il meure de mort*. Puis donc que la peine de mort ne s'inflige que pour le péché mortel, il s'ensuit que le blasphème est un péché mortel ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « comme il a été dit plus haut (I^a-2^{ae}, q. 72, art. 5; q. 88), le péché mortel est celui qui sépare l'homme du premier principe de la vie spirituelle, qui est la charité de Dieu. Il s'ensuit que toutes les choses qui sont contraires à la charité sont, de leur

espèce, des péchés mortels. D'autre part, le blasphème, de son espèce, est contraire à la charité divine. Il déroge, en effet, ainsi qu'il a été dit (art. préc.), à la bonté divine qui est l'objet de la charité. Donc le blasphème est un péché mortel de son espèce ».

L'*ad primum* explique que « cette glose ne doit pas s'entendre comme si tout ce qui vient après comptait parmi les péchés moindres ; mais en ce sens qu'auparavant l'Apôtre n'avait signalé que des fautes très graves et qu'ensuite il signale aussi des fautes moindres, à côté desquelles se trouvent encore cependant signalées des fautes graves ».

L'*ad secundum* donne une double réponse. — La première consiste à dire que « le blasphème s'opposant à la confession de la foi, ainsi qu'il a été dit (art. préc.), sa prohibition se ramène à la prohibition de l'infidélité, qui se trouve comprise dans ce qui est dit (*Exode*, ch. XXI, v. 2) : *C'est moi qui suis le Seigneur ton Dieu*, etc. — On peut dire aussi », et c'est une seconde réponse, « que le blasphème se trouve défendu par ces mots : *Tu ne prendras pas en vain le nom de ton Dieu* (*Exode*, ch. XX, v. 7). Et, en effet, celui qui affirme de Dieu quelque chose de faux prend en vain le nom du Seigneur plus encore que celui qui confirme par l'invocation du nom divin quelque chose de faux ».

L'*ad tertium* déclare que « le blasphème peut procéder sans délibération et par surprise, d'une double manière. — D'abord, en telle sorte que quelqu'un ne remarque point que ce qu'il dit est un blasphème. Ce qui peut arriver lorsque quelqu'un, à l'improviste, sous le coup de la passion, s'échappe en paroles dont le son lui vient aux lèvres, sans qu'il prenne garde à ce qu'elles signifient. Dans ce cas, c'est un péché véniel ; et il n'a pas, à vrai dire, la raison de blasphème. — D'une autre manière, quand il remarque que cela est un blasphème, voyant le sens des paroles. Dans ce cas, il n'est pas excusé du péché mortel ; pas plus que celui qui sous le coup d'un mouvement subit de colère tue quelqu'un assis à côté de lui ». Et, en effet, l'horreur de l'acte qui s'accomplit devrait toute seule, sans qu'il soit besoin de raisonnement formel, l'empêcher. Si donc l'acte

s'accomplit, c'est que la volonté du sujet n'est point, à son endroit, dans la disposition d'horreur où elle devrait se trouver. D'où il suit que la responsabilité de l'acte demeure. (Cf. *1ª-2ªᵉ*, q. 109, art. 8). — Nous ne saurions trop retenir la doctrine de saint Thomas dans ce lumineux *ad tertium*. Elle coupe court d'avance à certaines théories qui voudraient trop légèrement et de façon dangereuse enlever leur raison de péché grave aux paroles blasphématoires qui se disent parmi les hommes. Que parfois on se trouve en présence de cas visés par le premier membre de la distinction que nous a donnée ici saint Thomas, nous l'accordons ; il se peut même que ces cas soient assez fréquents. Mais ceux que vise le second membre existent aussi, et leur fréquence n'est malheureusement que trop grande. A remarquer d'ailleurs que s'il en est qui en raison de la mauvaise habitude, et non plus sous le coup d'un premier mouvement subit, profèrent des paroles blasphématoires, même sans prendre actuellement garde au sens de ces paroles dont cependant ils savent la signification, ceux-là ne peuvent point être rangés dans la première catégorie ; et leur péché s'aggraverait plutôt de la raison de malice inhérente au péché d'habitude (cf. *1ª-2ªᵉ*, q. 78, art. 2 ; art. 4).

Le blasphème, quand il garde sa raison de blasphème, est toujours un péché mortel. — Est-il le plus grand de tous les péchés? C'est ce que nous devons maintenant considérer ; et ce va être l'objet de l'article suivant.

Article III.

Si le péché de blasphème est le plus grand péché?

Trois objections veulent prouver que « le péché de blasphème n'est point le plus grand péché ». — La première argue de ce que « *le mal*, au témoignage de saint Augustin, dans l'*Enchiridion* (chap. XII), *est ce qui nuit*. Or, le péché d'homicide qui enlève la vie à l'homme nuit plus que le péché de blas-

phème qui ne peut rien contre Dieu. Donc le péché d'homicide est plus grave que le péché de blasphème ». — La seconde objection dit que « celui qui se rend coupable de parjure appelle Dieu comme témoin de la fausseté ; et, par suite, il semble affirmer que Dieu est faux. Or, tout blasphème ne va pas jusqu'à ce degré, d'affirmer que Dieu est faux. Donc le parjure est un péché plus grave que le péché de blasphème ». — La troisième objection remarque que « sur cette parole du psaume (LXXIV, v. 4, 5) : *N'allez pas élever contre Dieu votre force*, la glose dit : *Le plus grand des vices est d'excuser le péché*. Donc le blasphème n'est pas le plus grand péché ».

L'argument *sed contra* oppose que « sur cet autre texte d'Isaïe, ch. XVIII (v. 2) : *Au peuple terrible*, etc., la glose dit : *Tout péché, comparé au blasphème, est léger* ».

Au corps de l'article, saint Thomas part de ce qu' « il a été dit plus haut (art. 1), que le blasphème s'oppose à la confession de la foi. D'où il suit qu'il a en lui la gravité de l'infidélité. Et il s'aggrave encore, s'il s'y joint la détestation de la volonté, mais surtout s'il s'échappe en paroles. C'est ainsi, du reste, que » le mérite ou « la louange de la foi s'augmente par l'amour et la confession. Puis donc que l'infidélité est le plus grand péché, quant à son espèce, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 10, art. 3), il s'ensuit que le blasphème aussi est le plus grand péché, appartenant au même genre, et l'aggravant ». — Tout blasphème consiste à proférer une appellation qui est injurieuse à Dieu, en tant qu'elle est censé affirmer ce qui ne convient pas à Dieu et répugne à sa vérité. Il s'ensuit que tout blasphème porte en lui la malice ou la gravité du péché d'infidélité, étant un acte inconvenant autour de la même matière qui est la vérité divine ; bien que d'ailleurs le blasphème n'implique pas essentiellement la raison d'infidélité, mais seulement la raison de parole contre la foi, ou plutôt contre ce qui convient à la vérité et à l'excellence de Dieu que la foi affirme.

L'*ad primum* déclare que « l'homicide et le blasphème, si on les compare en raison des objets du péche, ont ceci manifestement que le blasphème, qui est un péché directement contre

Dieu, l'emporte sur l'homicide, qui est un péché contre le prochain. Mais si on les compare quant à l'effet qui consiste à nuire, dans ce cas l'homicide l'emporte. Et, en effet, l'homicide nuit plus à l'homme que le blasphème ne nuit à Dieu. Toutefois, parce que dans la gravité de la coulpe on considère plutôt l'intention de la volonté perverse que l'effet extérieur, ainsi qu'il a été dit plus haut (*1ª-2ªe*, q. 73, art. 8), à cause de cela, le blasphémateur qui se propose de porter atteinte à l'honneur divin, pèche plus gravement que l'homicide, à parler d'une façon pure et simple. Quant à l'homicide, il occupera la première place parmi les péchés qui sont commis contre le prochain ». .

L'*ad secundum* répond que « sur ce mot de l'Épître *aux Éphésiens*, ch. IV (v. 31), *que le blasphème disparaisse du milieu de vous*, la glose dit : *Blasphémer est chose pire que se parjurer*. Celui, en effet, qui se parjure ne dit point ou ne pense point quelque chose de faux au sujet de Dieu, comme celui qui blasphème. Et s'il appelle Dieu en témoignage au sujet d'une chose fausse, ce n'est point qu'il pense » ni qu'il dise « que Dieu témoigne faussement, mais parce qu'il espère que Dieu » n'interviendra pas et « ne témoignera pas au sujet de cette chose par quelque signe évident » : il veut, au contraire, se servir de la foi en la vérité de Dieu pour faire passer son mensonge. — Cette réponse de saint Thomas nous montre pourquoi le blasphème est opposé à la foi et non pas, proprement, à la vertu de religion.

L'*ad tertium* dit que « le fait d'excuser son péché est une circonstance qui aggrave tous les péchés, y compris le blasphème. Et pour autant on le dit être le plus grand péché, parce qu'il rend plus grand n'importe quel péché ».

Tout blasphème est une parole contre Dieu ou les choses de Dieu. Cette parole, du seul fait qu'elle est blasphématoire, implique, par mode d'affirmation ou d'interjection ou de mauvais souhait, quelque chose qui va directement contre la vérité de Dieu. A ce titre, elle est directement contraire à la confession de la foi. Elle revêt donc la malice du péché d'infidélité,

avec l'aggravation d'une manifestation extérieure quand elle s'exprime au dehors ; et, plus encore, de la malice contre Dieu, quand elle procède d'un mouvement de haine ou de mauvais sentiments contre Lui. De tous les péchés, c'est incontestablement, de soi, le plus grave. — Pouvons-nous dire qu'il se trouve même chez les damnés. C'est ce que nous allons examiner à l'article qui suit.

Article IV.

Si les damnés blasphèment?

Trois objections veulent prouver que « les damnés ne blasphèment point ». — La première fait observer qu'« actuellement, il est des méchants qui s'abstiennent de blasphémer par crainte des peines à venir. Or, les damnés subissent ces peines; d'où il suit qu'ils en ont encore plus d'horreur. Donc c'est à plus forte raison qu'ils sont par elles retenus de blasphémer ». — La seconde objection dit que « le blasphème, parce qu'il est le plus grand péché, est souverainement déméritoire. Or, dans la vie future, il n'y a plus lieu de mériter ou de démériter. Donc il n'y a pas place, dans cette autre vie, pour le blasphème ». — La troisième objection cite le livre de l'*Ecclésiaste*, ch. XI (v. 3) », où « il est dit qu'*en tout lieu où l'arbre sera tombé, c'est là qu'il demeurera;* par où l'on voit qu'après cette vie, l'homme ni n'acquiert de mérite ni n'encourt de péché qu'il n'aurait pas eu en cette vie. Or, beaucoup seront damnés qui n'ont pas été blasphémateurs sur cette terre. Donc ils ne blasphémeront pas dans la vie future ».

L'argument *sed contra* oppose qu'« il est dit, dans l'*Apocalypse*, ch. XVI (v. 9) : *Les hommes brûlèrent d'un grand feu; et ils blasphémèrent le nom du Seigneur qui a pouvoir sur ces plaies;* et la glose dit (sur le verset 21) que, *dans l'enfer, ceux qui s'y trouveront, bien qu'ils sachent être punis pour l'avoir mérité, se plaindront que Dieu ait une si grande puissance capable de leur*

infliger leurs tortures. Or, ceci serait maintenant un blasphème. Donc ce le sera aussi dans la vie future ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare qu' « à la raison de blasphème, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. 1, 3) appartient la détestation de la bonté divine ». Tout blasphème implique essentiellement un mauvais sentiment à l'égard de Dieu; quelquefois même un sentiment de haine formelle. « Or, ceux qui sont dans l'enfer garderont leur volonté perverse, opposée à la justice de Dieu, en ce sens qu'ils aiment les choses pour lesquelles ils sont punis, et qu'ils voudraient en user s'ils le pouvaient, et qu'ils ont en haine les peines qui sont infligées pour ces sortes de péchés; toutefois, ils éprouvent de la douleur au sujet des péchés qu'ils ont commis, non point parce qu'ils les détestent » sous leur raison de péché, mais « parce qu'ils sont punis à cause d'eux. Et c'est cette détestation de la divine justice qui est en eux le blasphème du cœur. Il est à croire d'ailleurs qu'après la résurrection, il y aura en eux même le blasphème de bouche, comme aussi, dans les saints, la louange vocale de Dieu ». — On aura remarqué l'importance de ce corps d'article pour la question des peines de l'enfer. Les réponses vont encore le compléter.

L'*ad primum* dit qu' « actuellement les hommes sont détournés du blasphème par la crainte des peines qu'ils pensent éviter. Mais les damnés, dans l'enfer, n'espèrent plus pouvoir échapper à leurs peines. Et c'est pourquoi, en désespérés, ils se portent à tout ce que la volonté perverse leur suggère ». C'est la rage intérieure, en attendant la rage extérieure qu'ils auront après le jugement.

L'*ad secundum* répond que « mériter et démériter appartiennent à l'état de la vie présente. De là vient que les actes bons faits sur cette terre sont méritoires; et les actes mauvais, déméritoires. Pour les bienheureux, leurs actes bons ne sont pas méritoires, mais appartiennent à la récompense de leur béatitude. Et, de même, dans les damnés, les actes mauvais ne sont pas déméritoires, mais ils font partie de la peine de leur damnation ».

L'*ad tertium* fait observer que « quiconque meurt dans le

péché mortel porte avec lui une volonté qui déteste la divine justice sur certaines choses. Et, de ce chef, en chacun le blasphème pourra se trouver ».

Nous savons ce qu'est le blasphème en général, et comment il implique toujours une certaine parole, au moins intérieure, injurieuse à Dieu, et qui procède d'une volonté mauvaise à l'endroit de la bonté divine. — Nous devons maintenant nous enquérir d'une sorte particulière de blasphème qui s'appelle le blasphème contre le Saint-Esprit. Ce va être l'objet de la question suivante.

QUESTION XIV

DU BLASPHÈME CONTRE LE SAINT-ESPRIT

Cette question comprend quatre articles :

1° Si le blasphème ou le péché contre l'Esprit-Saint est la même chose que le péché de malice certaine ?
2° Des espèces de ce péché.
3° S'il est irrémissible ?
4° Si quelqu'un peut pécher contre le Saint-Esprit au commencement, avant d'avoir commis d'autres péchés ?

Ces quatre articles étudient la nature, les espèces, la gravité, la possibilité du péché qu'est le blasphème contre le Saint-Esprit. — Et ces questions sont posées en raison des déclarations faites par Notre-Seigneur dans l'Évangile à ce sujet. Cf. saint Mathieu, ch. XII, v. 31, 32 ; saint Marc, ch. III, v. 28, 29. — D'abord, la nature du péché qu'est le blasphème contre le Saint-Esprit. C'est l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si le péché contre le Saint-Esprit est la même chose que le péché de malice certaine?

Trois objections veulent prouver que « le péché contre le Saint-Esprit n'est point le même que le péché de malice certaine ». — La première est que le péché contre le Saint-Esprit est un péché de blasphème ; comme on le voit par saint Matthieu (endroit précité). Or, tout péché de malice certaine n'est point un péché de blasphème ; il arrive, en effet, que beaucoup d'autres péchés sont commis par malice certaine. Donc

le péché contre le Saint-Esprit n'est point le même que le péché de malice certaine ». — La seconde objection dit que « le péché de malice certaine se divise contre le péché d'ignorance et le péché de faiblesse (cf. I^a-2^{ae}, q. 76, prologue). Or, le péché contre le Saint-Esprit se divise contre le péché opposé au Fils de l'homme; comme on le voit par saint Matthieu (*ibid.*). Donc le péché contre le Saint-Esprit n'est point le même que le péché de malice certaine; car les choses qui sont opposées à des choses diverses sont diverses entre elles ». — La troisième objection fait observer que « le péché contre le Saint-Esprit est un certain genre de péché qui a ses espèces déterminées », comme nous le verrons à l'article suivant. « Or, le péché de malice certaine n'est point un genre spécial de péché, mais plutôt une condition ou une circonstance générale qui peut affecter tous les genres de péchés. Donc le péché contre le Saint-Esprit n'est point le même que le péché de malice certaine ».

L'argument *sed contra* en appelle à ce que « le Maître des *Sentences* dit, au second livre, dist. XLIII, que celui-là pèche contre le Saint-Esprit, *à qui la malice plaît pour elle-même*. Or, cela même est pécher de malice certaine. Donc le péché de malice certaine paraît être le même péché que le péché contre le Saint-Esprit ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit qu'« au sujet du péché ou du blasphème contre l'Esprit-Saint, il y a eu trois manières de s'exprimer. — Les anciens Docteurs, savoir saint Athanase, saint Hilaire, saint Ambroise, saint Jérôme et saint Chrysostome disent que le péché contre le Saint-Esprit se trouve lorsque, à la lettre, est proféré quelque blasphème contre l'Esprit-Saint, soit qu'on entende le nom *Esprit Saint* au sens essentiel et selon qu'il convient à toute la Trinité dont chaque Personne est *esprit* et esprit *saint*, soit qu'on le prenne au sens personnel pour l'une des Personnes de la Trinité. Et c'est en ce sens que le blasphème contre l'Esprit-Saint est distingué en saint Matthieu, ch. XII (v. 32), contre le blasphème qui regarde le Fils de l'homme. C'est qu'en effet, le Christ accomplissait certaines choses selon le mode humain, man-

geant, buvant, et faisant d'autres actes de ce genre; et Il accomplissait d'autres choses qui conviennent à Dieu, chassant les démons, ressuscitant les morts, et autres choses de ce genre : choses qu'Il accomplissait par la vertu de sa propre divinité et par l'opération de l'Esprit-Saint dont son humanité sainte était remplie. Et précisément, les Juifs avaient d'abord blasphémé contre le Fils de l'homme, disant qu'il était *vorace, buveur de vin, ami des publicains*, comme on le voit en saint Matthieu, ch. XI (v. 19). Puis, ils blasphémèrent contre l'Esprit-Saint, attribuant au prince des démons les œuvres que le Christ accomplissait par la vertu de sa propre divinité et par l'opération de l'Esprit-Saint. Et c'est pour cela qu'ils sont dits avoir blasphémé contre l'Esprit-Saint. — Saint Augustin, lui, dans son livre *des Paroles du Seigneur* (ch. XII), dit que le blasphème ou le péché contre le Saint-Esprit est l'impénitence finale, quand l'homme persévère dans le péché mortel jusqu'à la mort. Péché qui se fait non seulement par la parole des lèvres, mais aussi par la parole du cœur et des œuvres, non d'une manière seule, mais de multiple sorte. Cette parole, ainsi entendue, est dite être contre le Saint-Esprit, parce qu'elle est contre la rémission des péchés, qui se fait par l'Esprit-Saint, qui est la charité » ou l'amour « du Père et du Fils. Et le Seigneur ne dit point cela aux Juifs comme si eux-mêmes péchaient contre le Saint-Esprit, car ils n'étaient pas encore dans l'impénitence finale; mais Il les avertit pour que disant ce qu'ils disaient ils ne s'exposassent point à arriver à ce terme de pécher contre le Saint-Esprit. Et il faut entendre ainsi ce qui est dit en saint Marc, ch. III, où après que le Seigneur avait dit : *Celui qui aura blasphémé contre l'Esprit-Saint*, etc., l'évangéliste ajoute : *C'est qu'ils disaient qu'Il avait un esprit impur*. — D'autres l'entendent différemment, et disent que le péché contre le Saint-Esprit se produit quand quelqu'un pèche contre le bien approprié à l'Esprit-Saint, à qui est appropriée la bonté, comme au Père la puissance et au Fils la sagesse. Et voilà pourquoi ils appellent péché contre le Père, le péché de faiblesse; péché contre le Fils, le péché d'ignorance; et péché contre le Saint-Esprit, le péché de malice certaine ou du choix du mal, comme

il a été expliqué plus haut (1^a-2^{ae}, q. 76, 77, 78). Or, ceci », qu'on pèche par choix du mal ou par malice certaine, « peut se produire d'une double manière. D'abord, en vertu de l'inclination due à un habitus vicieux qui est appelé malice », comme l'habitus bon de la vertu est appelé bonté; « et, dans ce cas, pécher de malice certaine n'est point la même chose que pécher contre le Saint-Esprit. D'une autre manière, cela se produit par le fait que pour raison de mépris on rejette et on écarte ce qui pouvait empêcher le choix du mal ; comme l'espérance par le désespoir; la crainte par la présomption; et certaines autres choses de ce genre, selon qu'il sera dit plus loin (art. suiv.). Or, toutes ces choses qui empêchent le choix du péché sont les effets de l'Esprit-Saint en nous. Aussi bien pécher ainsi par malice, c'est pécher contre le Saint-Esprit ». — Il est aisé de voir que les trois explications marquées par saint Thomas dans ce corps d'article, ne se contredisent point ; mais se complètent en quelque sorte, ou du moins ne font que s'expliquer en des formules qui se précisent les unes les autres.

L'*ad primum* dit que « comme la confession de la foi ne consiste point seulement dans la protestation des lèvres, mais aussi dans la protestation des œuvres, de même le blasphème contre l'Esprit-Saint » peut se prendre au point de vue des paroles, des sentiments et des œuvres; il « peut se trouver sur les lèvres, dans le cœur et dans les actes ».

L'*ad secundum* fait observer qu' « à le prendre dans le troisième sens, le péché contre le Saint-Esprit se distingue contre le blasphème qui regarde le Fils de l'homme, selon que le Fils de l'homme est aussi Fils de Dieu, c'est-à-dire *la vertu de Dieu et sa sagesse*. Et, par suite, de ce chef, le péché contre le Fils de l'homme sera le péché d'ignorance ou d'infirmité ».

L'*ad tertium* déclare que « le péché de malice certaine, selon qu'il provient de l'inclination de l'habitus, n'est point un péché spécial, mais une certaine condition générale du péché. Au contraire, selon qu'il provient d'un mépris spécial des effets de l'Esprit-Saint en nous, il a raison de péché spécial. Et, à ce titre aussi, le péché contre l'Esprit-Saint est un genre

spécial de péché », ayant sous lui des espèces. On remarquera la précision qu'apporte cette doctrine à la question du péché de malice dont nous avions parlé dans la *Prima-Secundæ*, q. 78. — Saint Thomas ajoute qu' « il en est de même avec la première explication. — Quant à la troisième, elle ne donne pas un péché spécial, attendu que l'impénitence finale peut être une circonstance accompagnant tout genre de péché ».

A prendre le péché de malice dans son sens le plus formel et selon qu'il implique cette perversité foncière de rejeter délibérément tout ce qui serait de nature à prévenir ou à guérir le mal du péché, on doit l'identifier avec le péché contre le Saint-Esprit, qui, entendu de la sorte, constitue un péché spécial, distinct des autres genres de péché. — Ce péché spécial que sera le blasphème contre l'Esprit-Saint, a-t-il sous lui des espèces, et quelles sont-elles? C'est ce que nous devons maintenant considérer; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article II.

Si c'est à propos que sont assignées six espèces du péché contre le Saint-Esprit?

Quatre objections veulent prouver que « ce n'est point à propos que sont assignées six espèces du péché contre le Saint-Esprit, savoir : le désespoir, la présomption, l'impénitence, l'obstination, l'opposition à la vérité reconnue, et l'envie de la grâce de son frère; espèces qui sont marquées », observe saint Thomas, « par le Maître des *Sentences*, au second livre, dist. XLIII ». — La première dit que « nier la divine justice ou la divine miséricorde appartient à l'infidélité. Or, par le désespoir, l'homme rejette la divine miséricorde et par la présomption il rejette la divine justice. Donc ces deux choses sont plutôt des espèces de l'infidélité que du péché contre le Saint-Esprit ». — La seconde objection fait remarquer que « l'impénitence semble regarder le péché passé; et l'obstination, le

péché à venir. Or, le passé ou l'avenir ne diversifient point l'espèce de la vertu ou du vice; c'est, en effet, la même foi qui nous fait croire au Christ après qu'Il est né et qui faisait croire en Lui les anciens Pères alors qu'Il devait naître. Donc l'obstination et l'impénitence ne doivent point être assignées deux espèces distinctes de péché contre le Saint-Esprit ». — La troisième objection en appelle à ce que « *la vérité et la grâce ont ont été faites par Jésus-Christ,* comme il est marqué en saint Jean, chapitre premier (v. 17). Donc il semble que l'opposition à la vérité reconnue et l'envie de la grâce de son frère appartiennent plutôt au blasphème contre le Fils de l'homme qu'au blasphème contre l'Esprit-Saint ». — La quatrième objection cite d'autres espèces de péchés contre le Saint-Esprit. « Saint Bernard dit, en effet, au livre *des Dispenses et des Préceptes* (ch. XI), que *ne pas vouloir obéir est résister à l'Esprit-Saint.* La glose dit aussi, au sujet du *Lévitique,* ch. X (v. 16), que *la pénitence simulée est le blasphème contre l'Esprit-Saint.* De même, le schisme semble s'opposer directement à l'Esprit-Saint par qui l'Église est unie. Et, par suite, il semble que les espèces du péché contre le Saint-Esprit ne sont point assignées comme il faut ».

L'argument *sed contra* s'appuie tout entier sur saint Augustin. « Saint Augustin dit, dans le livre *de la Foi à Pierre* (ch. III; — ce livre est plutôt de saint Fulgence), que ceux qui désespèrent du pardon du péché, ou qui, sans aucun mérite, présument de la miséricorde de Dieu, pèchent contre le Saint-Esprit. — Dans l'*Enchiridion* (ch. LXXXIII), il dit que *celui qui termine son dernier jour dans l'obstination de l'esprit, est coupable du péché contre le Saint-Esprit.* — Dans le livre des *Paroles du Seigneur* (ch. XII, XIII, XXI), il dit que l'impénitence est le péché contre le Saint-Esprit. — Dans le livre du *Sermon du Seigneur sur la Montagne* (ch. XXII), il dit que *combattre son frère par les aiguillons de l'envie* c'est pécher contre le Saint-Esprit. — Dans le livre *du Baptême unique* (liv. VI, ch. XXXV), il dit que *celui qui méprise la vérité, ou est mauvais contre ses frères à qui la vérité est révélée, ou est ingrat contre Dieu dont l'inspiration instruit l'Église;* et, par suite, il semble qu'il pèche contre le

Saint-Esprit ». — Nous retrouvons donc assignées par saint Augustin lui-même les six espèces du péché contre le Saint-Esprit, telles que le Maître des *Sentences* les avait énumérées.

Au corps de l'article, saint Thomas, présupposant la doctrine de l'article précédent, répond qu' « à prendre le péché contre le Saint-Esprit selon la troisième acception dont il a été parlé, c'est à propos qu'on lui assigne les six espèces dont il est ici question. Elles se distinguent d'après l'éloignement ou le mépris des choses qui pourraient empêcher l'homme de choisir le péché; et qui se tirent ou du jugement divin, ou des dons de Dieu, ou du péché lui-même. — C'est qu'en effet l'homme est détourné du choix du péché par la considération du jugement divin fait de justice et de miséricorde, à l'aide de l'espérance qui se produit quand on considère la miséricorde remettant les péchés et récompensant les actes bons; et cette espérance est enlevée par *le désespoir*. De même aussi, à l'aide de la crainte qui se produit quand on considère la justice divine punissant le péché; et cette crainte est enlevée par *la présomption*, alors que l'homme se flatte d'obtenir la gloire sans aucun mérite, ou le pardon sans faire pénitence. — Quant aux dons de Dieu qui nous préservent du péché, il y en a deux. Le premier est la connaissance de la vérité; et contre celui-là se trouve *l'opposition à la vérité reconnue*, alors que l'homme combat la vérité qu'il connaît, afin de pécher avec plus de licence. L'autre est le secours de la grâce intérieure; contre lequel se trouve *l'envie de la grâce de son frère*, alors que l'homme porte envie non seulement à la personne de son frère, mais encore à la grâce de Dieu prospérant dans le monde ». Ces deux sortes de péché contre le Saint-Esprit ont quelque chose de particulièrement atroce et infernal. C'était proprement le péché des ennemis de Notre-Seigneur dans l'Évangile; et c'est le péché de tous ceux qui leur ressemblent dans leur haine consciente de la vérité et de la justice. — « Du côté du péché, il y a deux choses qui pourraient détourner l'homme de ce péché. C'est, d'abord, le désordre et la laideur de l'acte, dont la considération a coutume d'amener l'homme à se repentir du péché commis. Contre cela vient *l'impénitence* : non point selon qu'elle dit le fait de

demeurer dans le péché jusqu'à la mort, auquel sens nous en avons parlé plus haut (art. préc.), car, dans ce cas, ce ne serait point un péché spécial, mais une condition générale du péché; mais selon qu'elle implique le propos de ne pas se repentir. Il y a ensuite le peu de valeur et le peu de durée du bien que l'homme recherche dans le péché, selon cette parole de l'Épître *aux Romains*, ch. VI (v. 21) : *Quel fruit avez-vous eu dans ces choses dont vous rougissez maintenant?* Et la considération de ceci a coutume d'amener l'homme à ne point fixer sa volonté dans le péché. Or, c'est enlevé par *l'obstination*, quand l'homme arrête son propos au fait de rester et de se fixer dans le péché. De ces deux derniers cas, il est dit dans Jérémie, ch. VIII (v. 6) : *Il n'est personne qui fasse pénitence de son péché, en disant : Qu'ai-je fait?* pour le premier; et pour le second : *Tous se sont tournés vers les choses où ils courent, comme le cheval qui se précipite impétueux au combat* ».

L'*ad primum* fait observer que « le péché de désespoir ou de présomption ne consiste point en ce que la justice de Dieu ou sa miséricorde ne soit point crue; mais en ce qu'elle soit méprisée ».

L'*ad secundum* répond que « l'obstination et l'impénitence ne diffèrent pas seulement quant au passé ou au futur, mais selon certaines raisons formelles tirées de la considération diverse des choses qui peuvent être considérées dans le péché, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article).

L'*ad tertium* déclare que « le Christ a fait la vérité et la grâce par les dons de l'Esprit-Saint qu'Il a communiqués aux hommes ».

L'*ad quartum* dit que « ne vouloir pas obéir appartient à l'obstination ; la simulation de la pénitence, à l'impénitence ; et le schisme à l'envie de la grâce de ses frères, laquelle grâce est ce par quoi les membres de l'Église sont unis ».

Ce péché contre le Saint-Esprit dont nous avons dit la nature et les espèces, quelle est donc sa gravité spéciale. Faut-il dire qu'il a pour caractère propre d'être irrémissible? C'est ce que nous allons étudier à l'article suivant.

Article III.

Si le péché contre le Saint-Esprit est irrémissible?

Trois objections veulent prouver que « le péché contre le Saint-Esprit n'est point irrémissible ». — La première en appelle à « saint Augustin », qui « dit, au livre des *Paroles du Seigneur*, (ch. XIII) : *On ne doit désespérer de personne, tant que Dieu par sa patience le conduit à la pénitence.* Or, s'il était quelque péché qui fût irrémissible, il faudrait désespérer de certains pécheurs. Donc le péché contre le Saint-Esprit n'est point irrémissible ». — La seconde objection fait observer qu' « il n'est aucun péché qui soit remis, si ce n'est parce que l'âme est guérie par Dieu. Or, *quand il s'agit d'un médecin tout-puissant, il n'est point de mal qui soit inguérissable*, comme le dit la glose, sur ce mot du psaume (CII, v. 3) : *Celui qui guérit toutes les infirmités.* Donc le péché contre le Saint-Esprit n'est point irrémissible ». — La troisième objection arguë de ce que « le libre arbitre peut se porter soit au bien soit au mal. Or, tant que dure l'état de la vie présente, l'homme peut tomber de n'importe quelle vertu, puisque même l'ange est tombé du ciel; ce qui fait dire, dans le livre de Job, ch. IV (v. 18, 19) : *Dans ses anges, Il a trouvé l'iniquité; combien plus en ceux qui habitent des maisons de boue?* Donc, pour la même raison, tout homme peut, de n'importe quel péché retourner à l'état de la justice. Donc le péché contre le Saint-Esprit n'est point irrémissible ».

L'argument *sed contra* est qu' « il est dit en saint Matthieu, ch. XII (v. 32) : *Celui qui aura dit une parole contre l'Esprit-Saint, son péché ne lui sera point remis, ni dans ce siècle, ni dans le siècle à venir.* Et saint Augustin dit, au livre du *Sermon du Seigneur sur la Montagne* (liv. I, ch. XXII), *que la faute de ce péché est telle qu'elle ne peut point trouver l'humilité de la prière* ».

Au corps de l'article, saint Thomas, ne mettant pas en doute qu'il ne faille supposer irrémissible le péché contre le Saint-Esprit, puisque le texte de l'Évangile est formel là-dessus, dé-

clare que « selon les diverses acceptions de ce péché, nous le dirons diversement irrémissible. — Si, en effet, on entend, par péché contre le Saint-Esprit, l'impénitence finale, dans ce cas, on le dira irrémissible, parce qu'il n'est absolument pas remis. Car le péché mortel dans lequel l'homme persévère jusqu'à la mort, parce qu'il n'est point remis dans cette vie par la pénitence, ne sera point remis non plus dans le siècle futur. — A prendre le péché contre le Saint-Esprit selon les deux autres acceptions, il est dit irrémissible, non pas qu'il ne soit remis en aucune manière, mais parce que, de sa nature, il mérite de ne pas être remis. Et cela d'une double manière. — D'abord, quant à la peine. Celui qui, en effet, pèche par ignorance ou par faiblesse mérite une peine moindre; au contraire, celui qui pèche de malice certaine n'a aucune excuse qui puisse diminuer sa peine. De même aussi, celui qui blasphémait contre le Fils de l'homme, alors que sa divinité n'était pas encore révélée, pouvait avoir une certaine excuse en raison de l'infirmité de la chair qu'il voyait en lui; et, pour autant, il méritait une peine moindre. Mais celui qui blasphémait la divinité elle-même, attribuant au démon les œuvres de l'Eprit-Saint, n'avait aucune excuse qui pût diminuer sa peine. C'est pour cela que, selon l'interprétation de saint Jean Chrysostome, ce péché est dit n'être point remis aux Juifs, ni dans ce siècle, ni dans le siècle à venir, parce que, dans la vie présente, ils ont été punis de ce péché par les Romains, et, dans le siècle à venir, de la peine de l'enfer. Saint Athanase apporte aussi, à ce sujet, l'exemple de leurs pères qui, d'abord, murmurèrent contre Moïse à cause du manque de pain et d'eau : le Seigneur supporta cela patiemment, car ils avaient comme excuse l'infirmité de la chair. Mais puis ils péchèrent plus gravement, blasphémant en quelque sorte contre l'Esprit-Saint, attribuant à une idole les bienfaits de Dieu qui les avait tirés d'Égypte, quand ils dirent : *Ce sont là tes dieux, Israël, qui t'ont fait sortir de la terre d'Égypte* (*Exode*, ch. XXXII, v. 4). Aussi bien le Seigneur les fit punir temporellement, *car il tomba, ce jour-là, près de trois mille hommes* (v. 28), et Il les menace d'une peine pour le siècle à venir, disant : *Au jour de la vengeance, je visiterai ce péché qu'ils ont*

commis (v. 34). — D'une autre manière, on peut l'entendre » (que ce péché est irrémissible au sens que nous avons dit), « quant à la coulpe. C'est ainsi qu'une maladie est dite incurable, selon la nature du mal, quand elle enlève ce qui pourrait la guérir, comme, par exemple, si elle enlève la vertu de la nature, ou qu'elle amène le dégoût de la nourriture et des remèdes; bien que cependant Dieu puisse toujours guérir cette maladie. De même, aussi, le péché contre le Saint-Esprit est dit irrémissible selon sa nature, pour autant qu'il exclut ce par quoi se fait la rémission des péchés. Par cela toutefois n'est point fermée la voie de le remettre et de le guérir à la toute-puissance et à la miséricorde de Dieu, qui fait que parfois de tels péchés sont guéris spirituellement comme par miracle ».

L'*ad primum* dit qu' « on ne doit désespérer de personne, sur cette terre, à considérer la toute-puissance et la miséricorde de Dieu. Mais, à considérer la condition du péché, il est des hommes qui sont appelés *enfants de désespérance,* comme il est dit dans l'Épître *aux Éphésiens*, ch. II (v. 2) ».

L'*ad secundum* répond dans le même sens. « L'objection procède du côté de la toute-puissance de Dieu; non selon la condition du péché ».

L'*ad tertium* accorde que « le libre arbitre demeure toujours, sur cette terre, flexible » soit au bien soit au mal; « cependant, quelquefois il rejette loin de lui ce par quoi il peut être tourné au bien, en ce qui est de lui. D'où il suit que, de son côté, le péché est irrémissible, bien que Dieu puisse le remettre ».

Il eût été difficile d'expliquer d'une manière plus satisfaisante le passage de l'Évangile, d'ailleurs fort délicat, qui était l'objet principal soit de l'article que nous venons de lire, soit de toute la question actuelle. — Un dernier point nous reste à considérer au sujet du péché contre le Saint-Esprit; et c'est de savoir si un tel péché peut être le premier qu'un homme commette. Saint Thomas nous va répondre à l'article qui suit.

Article IV.

Si l'homme peut d'abord pécher contre le Saint-Esprit, sans que soient présupposés d'autres péchés?

Trois objections veulent prouver que « l'homme ne peut pas d'abord pécher contre le Saint-Esprit, sans que soient présupposés d'autres péchés ». — La première fait observer que « c'est l'ordre naturel qu'un homme se meuve de l'imparfait au parfait. Et il en est ainsi pour les actes bons, selon cette parole des *Proverbes*, ch. IV (v. 18) : *La voie des justes, pareille à une lumière qui éclate, va en grandissant et en se perfectionnant jusqu'au plein jour*. Or, dans les choses mauvaises, on appelle parfait ce qui atteint l'extrême limite du mal; comme on le voit par Aristote au cinquième livre des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 18; Did., liv. IV, ch. XVI, n. 2). Puis donc que le péché contre le Saint-Esprit est le plus grave, il semble que l'homme parvient à ce péché par d'autres péchés moindres ». On connaît le beau vers de Racine traduisant cette même pensée :

> Quelques crimes toujours précèdent les grands crimes.
>
> (*Phèdre*, acte IV, sc. II.)

La seconde objection rappelle que « pécher contre le Saint-Esprit c'est pécher de malice certaine ou par choix. Or, l'homme ne peut point faire cela, avant qu'il n'ait péché souvent. Aristote dit, en effet, au livre V de l'*Éthique* (ch. VI, n. 1, 2; ch. IX, n. 14, 16; de S. Th., leç. 11, 15), que si l'homme peut » toujours « faire des choses injustes, il ne peut pas cependant tout de suite les faire comme étant injustes, c'est-à-dire par choix. Donc il semble que le péché contre le Saint-Esprit ne peut être commis qu'après d'autres péchés ». — La troisième objection remarque que « la pénitence et l'impénitence ont le même objet. Or, la pénitence ne porte que sur les péchés passés. Donc il en est de même de l'impénitence qui est une des

espèces du péché contre le Saint-Esprit. Donc le péché contre le Saint-Esprit présuppose d'autres péchés ».

L'argument *sed contra* rappelle qu' « *il est facile aux yeux du Seigneur d'ennoblir subitement le pauvre*, comme il est dit dans l'*Ecclésiastique*, ch. XI (v. 23). Donc, en sens contraire, il est possible que la malice du démon le suggérant, quelqu'un soit amené tout de suite à commettre le péché le plus grave, qui est le péché contre le Saint-Esprit ».

Au corps de l'article, saint Thomas ramène le péché contre le Saint-Esprit, en ce qui est du point actuel, au péché de malice. « Selon qu'il a été dit, rappelle le saint Docteur, pécher contre le Saint-Esprit s'entend, en un sens, pécher de malice certaine. Or, c'est d'une double manière qu'on peut pécher de malice certaine, ainsi qu'il a été dit (art. I). D'abord, en raison de l'inclination de l'habitus; mais ceci n'est point proprement pécher contre le Saint-Esprit. Et de cette manière pécher de malice certaine n'arrive jamais au début; il faut, en effet, que des actes de péché aient précédé pour qu'ait été causé par eux l'habitus qui incline à pécher. Mais, d'une autre manière, l'homme peut pécher de malice certaine, en rejetant par mépris les choses qui le retiendraient de pécher; et ceci est proprement le péché contre le Saint-Esprit, ainsi qu'il a été dit (art. I). Or, cela encore, la plupart du temps, présuppose d'autres péchés; car, selon qu'il est dit au livre des *Proverbes*, ch. XVIII (v. 3), *l'impie, quand il s'enfonce dans le péché, en arrive au mépris*. Toutefois, il peut arriver que quelqu'un, dans son premier acte de péché, pèche contre le Saint-Esprit : soit en raison de sa liberté; soit aussi à cause des multiples dispositions précédentes; soit enfin en raison de quelque excitant au mal qui sera très véhément, alors que l'attache au bien sera très faible. Aussi bien, dans les hommes parfaits, ceci n'arrive jamais ou très peu que quelqu'un, tout de suite, comme premier acte de péché, pèche contre le Saint-Esprit. C'est pourquoi Origène dit, dans le premier livre du *Periarchon* (ch. III) : *Je ne pense point que quelqu'un de ceux qui se trouvent au degré suprême et parfait de la vertu, perde tout d'un coup cette vertu et tombe : il faut qu'il descende peu à peu et par*

degrés ». Le vers de Racine que nous citions tout à l'heure se doit prendre dans le même sens. — Saint Thomas fait remarquer que « la raison serait la même, si l'on entendait le péché contre le Saint-Esprit, à la lettre, du blasphème contre l'Esprit-Saint. Car ce blasphème, dont parle Notre-Seigneur » dans l'Évangile, « procède toujours du mépris qu'inspire la malice. — Que si l'on entendait, par péché contre le Saint-Esprit, l'impénitence finale, comme le fait saint Augustin, la question actuelle n'a plus de raison d'être; puisque ce péché contre le Saint-Esprit comprend la continuation des péchés jusqu'à la fin de la vie » : il ne peut donc pas être lui-même le début de la vie de péché dans l'homme.

L'*ad primum* accorde que « soit pour le bien, soit pour le mal, dans la plupart des cas, on va de l'imparfait au parfait, selon que l'homme progresse dans le bien ou dans le mal. Et pourtant, dans l'un comme dans l'autre, un homme peut commencer par quelque chose de plus grand que tel autre ne le fait. Et, de la sorte, ce par où quelqu'un commence peut être parfait en bien ou en mal, selon sa nature, bien que cela soit imparfait dans la série du progrès de l'homme qui s'avance dans le sens du mieux ou dans le sens du pire ».

L'*ad secundum* dit que « l'objection procède du péché de malice, quand il provient de l'inclination de l'habitus ».

L'*ad tertium* déclare que « si l'on prend l'impénitence, au sens de saint Augustin, selon qu'elle implique la permanence dans le péché jusqu'à la fin, dans ce cas il est clair que l'impénitence présuppose les péchés, comme aussi la pénitence. Mais si nous parlons de l'impénitence habituelle, selon qu'elle constitue l'une des espèces du péché contre le Saint-Esprit, alors il est manifeste que l'impénitence peut exister même avant d'autres péchés. Celui, en effet, qui n'a jamais péché peut avoir le propos soit de se repentir, soit de ne pas se repentir, s'il lui arrivait de pécher ».

Après avoir vu quels sont les vices ou les péchés opposés soit à l'acte premier de la foi qui est l'acte de croire, soit à la confession de cette foi, « nous devons maintenant considérer

les vices opposés aux dons de science et d'intelligence », qui sont, nous l'avons dit, les dons correspondants à la vertu de foi. « Et parce que de l'ignorance, qui s'oppose à la science, il a été traité plus haut (1^a-2^{ae}, q. 76), quand il s'agissait des causes des péchés, il ne nous reste plus à nous enquérir maintenant que de l'aveuglement de l'esprit et de l'hébétation du sens, qui s'opposent au don d'intelligence ». — Ce va être l'objet de la question suivante.

QUESTION XV

DE L'AVEUGLEMENT DE L'ESPRIT ET DE L'HÉBÉTATION DU SENS

Cette question comprend trois articles :

1° Si l'aveuglement de l'esprit est un péché?
2° Si l'hébétation du sens est un autre péché que l'aveuglement de l'esprit?
3° Si ces vices proviennent des péchés charnels ?

Article Premier.

Si l'aveuglement de l'esprit est un péché?

Trois objections veulent prouver que « l'aveuglement de l'esprit n'est pas un péché ». — La première dit que « ce qui excuse du péché ne semble pas être un péché. Or, l'aveuglement excuse du péché. Il est dit, en effet, en saint Jean, ch. XI (v. 41) : *Si vous étiez aveugles, vous n'auriez point de péché.* Donc l'aveuglement de l'esprit n'est pas un péché ». — La seconde objection fait observer que « la peine diffère de la faute. Or, l'aveuglement de l'esprit est une certaine peine; comme on le voit par ce qui est marqué dans Isaïe, ch. VI (v. 10) : *Aveugle le cœur de ce peuple;* car, dès lors que c'est un mal, Dieu ne le causerait point, si ce n'était » simplement « une peine. Donc l'aveuglement de l'esprit n'est pas un péché ». — La troisième objection rappelle que « tout péché est volontaire, comme le dit saint Augustin (*de la vraie Religion*, ch. XIV). Or, l'aveuglement de l'esprit n'est point volontaire; parce que, selon le mot de saint Augustin, au livre X de ses *Confessions* (ch. XXIII), *connaître la vérité quand elle brille, tout le monde l'aime;* et, dans l'*Ecclésiastique*, il est dit, ch. XI (v. 7) : *La lumière est chose*

douce et voir le soleil est le plaisir des yeux. Donc l'aveuglement de l'esprit n'est pas un péché ».

L'argument *sed contra* oppose que « saint Grégoire, au XXXIe livre de ses *Morales* (ch. XLV, ou XVII, ou XXI), met l'aveuglement de l'esprit au nombre des vices qui sont causés par la luxure ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « comme l'aveuglement corporel est la privation de ce qui est le principe de la vision corporelle, de même aussi l'aveuglement de l'esprit est la privation de ce qui est le principe de la vision mentale ou intellectuelle. Or, le principe de cette vision est triple. — Il y a d'abord la lumière de la raison naturelle. Cette lumière, parce qu'elle appartient à l'espèce de l'âme raisonnable, n'est jamais enlevée à l'âme. Cependant, elle est empêchée quelquefois de produire son acte propre par les empêchements des puissances inférieures dont l'intelligence humaine a besoin pour entendre; comme on le voit dans les fous ou les déments, ainsi qu'il a été dit dans la Première Partie (q. 84, art. 7, 8). — Un autre principe de la vision intellectuelle est une certaine lumière habituelle surajoutée à la lumière naturelle de la raison. Cette lumière est parfois enlevée à l'âme par mode de privation. Et une telle privation est l'aveuglement qui est une peine, selon que la privation de la lumière de la grâce est assignée comme étant une certaine peine. C'est pour cela qu'il est dit de certains hommes, dans le livre de la *Sagesse*, ch. II (v. 21) : *Il les a aveuglés par leur malice.* — Un troisième principe de la vision intellectuelle est un certain principe intelligible par lequel l'homme entend les autres choses. A ce principe intelligible l'esprit de l'homme peut prendre garde ou ne pas prendre garde. Et qu'il n'y prenne point garde, cela peut se produire d'une double manière. Quelquefois, parce qu'il a sa volonté qui délibérément se détourne de la considération de ce principe; selon cette parole du psaume (XXXV, v. 4) : *Il n'a pas voulu entendre afin de n'avoir pas à bien agir.* D'autres fois, par l'occupation de l'esprit à autre chose qu'il aime davantage et qui l'empêche de considérer ce principe; selon cette parole du psaume (LVII, v. 9) : *Le feu* de la conceu-

piscence *est survenu, et ils n'ont point vu le soleil,* Or, de l'une et de l'autre de ces deux manières, l'aveuglement de l'esprit est un péché »; car il est manifestement chose volontaire. — On aura remarqué l'intérêt exceptionnel de cet article, pour son exposé si précis des trois sortes de principes de vision intellectuelle qui peuvent être ou ne pas être dans l'homme.

L'*ad primum* déclare que « l'aveuglement de l'esprit qui excuse du péché est celui qui provient du défaut naturel de la puissance qui est incapable de voir », en raison de quelque trouble physique indépendant de la volonté et qui lie la raison.

L'*ad secundum* dit que « l'objection procède du second aveuglement, qui a raison de peine ».

L'*ad tertium* accorde qu' « entendre la vérité est de soi chose aimable pour tous. Mais il se peut que ce soit accidentellement chose odieuse pour quelqu'un, du fait que par là l'homme se trouve empêché à l'endroit d'autres choses qu'il aime davantage ». — Rien de plus fondé que cette remarque. Nous avons vu plus haut, I^a-2^{ae}, q. 17, art. 6, que l'acte de la raison n'est que trop souvent à la merci des passions ou des impulsions intéressées de la volonté.

L'aveuglement de l'esprit, en tant qu'il dit la privation directement ou indirectement volontaire de la considération actuelle de ce qui est le principe de la vision mentale ou intellectuelle, quand il s'agit des choses nécessaires au salut, est un péché. — Ce péché qu'est l'aveuglement de l'esprit doit-il se distinguer, comme d'un autre péché, de ce qu'on appelle l'hébétation du sens? C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article II.

Si l'hébétation du sens est un autre péché que l'aveuglement de l'esprit?

Trois objections veulent prouver que « l'hébétation du sens n'est pas autre que l'aveuglement de l'esprit » dont nous avons

parlé à l'article précédent. — La première fait observer qu' « à une même chose il n'est qu'une seule chose qui soit contraire. Or, l'hébétation s'oppose au don d'intelligence; comme on le voit par saint Grégoire, au second livre des *Morales* (ch. XLIX, ou XXVII, ou XXXVI); et à ce même don s'oppose aussi l'aveuglement de l'esprit, le don d'intelligence désignant un certain principe de vision. Donc l'hébétation du sens est la même chose que l'aveuglement de l'esprit ». — La seconde objection en appelle encore à « saint Grégoire », qui, « au XXXIe livre de ses *Morales* (ch. XLV, ou XVII, ou XXXI), parlant de l'hébétation, l'appelle *l'hébétation du sens autour de l'intelligence*. Or, avoir le sens hébété autour de l'intelligence ne semble être rien autre qu'être en défaut dans l'acte d'entendre, ce qui appartient à l'aveuglement de l'esprit. Donc l'hébétation du sens est la même chose que l'aveuglement de l'esprit ». — La troisième objection dit que « si les deux diffèrent, il semble surtout qu'ils différeront en ce que l'aveuglement de l'esprit est volontaire, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. préc.), tandis que l'hébétation du sens est naturelle. Mais un défaut naturel n'est point péché. Il s'ensuivrait donc que l'hébétation du sens ne serait pas un péché; ce qui est contraire à saint Grégoire qui la met au nombre des vices qui naissent de la gourmandise ».

L'argument *sed contra* déclare que « pour les causes diverses il y a des effets divers. Or, saint Grégoire, au livre XXXI des *Morales* (endroit précité), dit que l'hébétation de l'esprit vient de la gourmandise; et l'aveuglement, de la luxure. Donc ce sont des vices divers ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « l'obtus (en latin *hebes*, d'où vient *hébété*) s'oppose à l'aigu. Or, une chose est appelée aiguë en raison du fait qu'elle est pénétrante. Il s'ensuit que l'obtus (ou l'*hebes*, l'*émoussé*, au spirituel l'*hébété*) sera dit tel parce qu'étant émoussé il ne peut point pénétrer. Dans l'ordre de la connaissance sensible, le sens corporel est dit, par voie de similitude, pénétrer le milieu, quand il perçoit son objet à une certaine distance, ou en tant qu'il peut, comme en y pénétrant, percevoir l'intime d'une chose. Aussi bien,

dans l'ordre des choses corporelles, quelqu'un est dit être d'un sens aigu, quand il peut saisir un objet sensible de loin, soit par la vue, soit par l'ouïe, soit par l'odorat; et, au contraire, on dira d'un sens obtus, celui qui ne peut percevoir que de près et de grands objets sensibles. Or, par mode de similitude avec le sens corporel, on dit aussi qu'il y a un certain sens dans l'ordre de l'intelligence, et c'est ce qui porte sur les *premiers principes,* comme il est dit au sixième livre de l'*Éthique* (ch. XI, n. 4; de S. Th., leç. 9); de même aussi que le sens connaît les choses sensibles qui sont de certains principes de connaissance. D'autre part, ce sens qui est dans l'ordre des choses intellectuelles ne perçoit point son objet par le moyen ou le milieu de la distance corporelle, mais par certains autres moyens ou milieux; c'est ainsi qu'il perçoit l'essence de la chose par ses propriétés, et la cause par l'effet. Celui-là donc sera dit être d'un sens aigu, dans l'ordre intellectuel, quand, tout de suite, ayant perçu la propriété d'une chose ou un effet, il comprend la nature de la chose et atteint jusqu'aux plus menues conditions de la chose à considérer. Tandis que cet autre sera dit obtus, dans le même ordre, quand il ne peut arriver à connaître la vérité d'une chose qu'après une foule d'explications, et qui, même alors, ne peut point arriver à voir d'une manière parfaite toutes les choses qui appartiennent à la raison de cette chose. — On voit donc, d'après cela, conclut saint Thomas, que l'hébétation du sens, dans l'ordre de l'intelligence, implique une certaine faiblesse de l'esprit par rapport à la considération des biens spirituels; tandis que l'aveuglement de l'esprit implique l'absolue privation de cette considération »: avec l'une, on considère mal et faiblement; avec l'autre, on ne considère pas du tout. « Et l'une et l'autre s'opposent au don d'intelligence, qui fait que l'homme perçoit, par son acte de connaître, les biens spirituels, et pénètre d'une façon subtile jusqu'à leur intime. Or, l'hébétation, de même que l'aveuglement, a raison de péché, en tant qu'elle est volontaire; comme on le voit pour celui qui étant attaché aux biens charnels n'a point le goût ou néglige de discuter subtilement des choses spirituelles ».

« Et par là, remarque saint Thomas, les objections se trouvent résolues ».

Si l'aveuglement de l'esprit implique l'absence complète et coupable de toute considération actuelle à l'endroit des biens spirituels et de tout ce qui pourrait guider l'homme dans la voie du salut, l'hébétation du sens dit, par rapport à la considération actuelle de ces mêmes biens, un tel affaiblissement de la vue qu'on est pour ainsi dire incapable de les saisir, du moins quant à la perfection et à l'éclat et à l'attrait de leur vérité, même quand de fait on est censé porter sur eux le regard de l'esprit : ce regard est faible ou obtus ou hébété, et ne saisit que peu ou rien des biens spirituels, parce que l'attention de l'âme est portée ailleurs en raison d'un attachement coupable aux biens sensibles. — On aura remarqué l'admirable analyse que nous a donnée saint Thomas, de façon si lumineuse ou si pénétrante et si aiguë, de ces deux vices intellectuels, opposés tous deux au don d'intelligence. — Il ne nous reste plus qu'à nous demander quelle est la cause de ces deux vices, et s'ils proviennent des péchés charnels. C'est l'objet de l'article suivant.

Article III.

Si l'aveuglement de l'esprit et l'hébétation du sens proviennent des péchés charnels?

Trois objections veulent prouver que « l'aveuglement de l'esprit et l'hébétation du sens ne proviennent point des vices charnels ». — La première en appelle à « saint Augustin », qui, « dans le livre des *Rétractations* (liv. I, ch. IV), rétracte ce qu'il avait dit dans les *Soliloques* » (liv. I, ch. I), sous forme de prière : « *O Dieu, qui n'avez point voulu que le vrai fût connu si ce n'est des cœurs purs.* C'est qu'en effet, observe-t-il, *on pourrait répondre qu'il y en a beaucoup, même parmi ceux qui ne sont pas purs, qui savent beaucoup de choses vraies.* Or, c'est surtout par les vices charnels que les hommes sont rendus impurs.

Donc l'aveuglement de l'esprit et l'hébétation du sens ne sont point causés par les vices charnels ». — La seconde objection fait remarquer que « l'aveuglement de l'esprit et l'hébétation du sens sont des défauts qui affectent la partie intellective de l'âme ; les vices charnels, au contraire, appartiennent à la corruption de la chair. Or, la chair n'agit point sur l'âme ; mais plutôt c'est l'inverse qui est vrai. Donc les vices charnels ne causent point l'aveuglement de l'esprit et l'hébétation du sens ». — La troisième objection dit que « toute chose souffre plus de ce qui est près que de ce qui est loin. Or, les vices spirituels sont plus près de l'esprit que les vices charnels. Donc l'aveuglement de l'esprit et l'hébétation du sens sont causés plutôt par les vices spirituels que par les vices charnels ».

L'argument *sed contra* apporte de nouveau l'autorité de « saint Grégoire », qui, « au livre XXXI de ses *Morales* (ch. XLV, ou XVII, ou XXXI), dit que l'hébétation du sens dans l'intelligence provient de la gourmandise ; et l'aveuglement de l'esprit, de la luxure ».

Au corps de l'article, saint Thomas part de cette grande vérité, longuement établie dans la Première Partie, q. 84 et suiv., que « la perfection de l'opération intellectuelle, dans l'homme, consiste dans une certaine abstraction des images des choses sensibles. Il s'ensuit que plus l'intelligence de l'homme sera libre de ces sortes d'images, plus elle pourra considérer les choses intelligibles et ordonner les choses sensibles ; c'est ainsi que même Anaxagore disait qu'il faut que l'intelligence soit dégagée pour commander, et que l'agent doit dominer au-dessus de la matière pour être à même de la mouvoir (cf. Aristote, *Physiques*, liv. VIII, ch. v, n. 5 ; de S. Th., leç. 9). — D'autre part, il est manifeste que le plaisir applique l'intention aux choses où l'on se plait ; c'est ce qui faisait dire à Aristote, au livre X de l'*Éthique* (ch. v, n. 2 et suiv. ; de S. Th., leç. 7), que chaque homme accomplit à la perfection les choses qui lui plaisent, tandis que les choses qui lui déplaisent, ou il ne les fait pas, ou il les fait mal. Et, présisément, les vices charnels, qui sont la gourmandise et la luxure, portent sur les plaisirs du toucher, savoir les plaisirs de la table

et des sexes, qui sont, de tous les plaisirs corporels, les plus véhéments. Il s'ensuit que par ces sortes de plaisirs, l'intention de l'homme est appliquée au plus haut point aux choses corporelles; et, par conséquent l'opération de l'homme autour des choses intelligibles, s'en trouve affaiblie. Toutefois, ce sera plus encore par la luxure, que par la gourmandise; pour autant que les plaisirs des sexes sont plus véhéments que les plaisirs de la table. De là vient, que de la luxure provient l'aveuglement de l'esprit, qui exclut quasi totalement la connaissance des biens spirituels; et de la gourmandise, l'hébétation du sens, qui rend l'homme impuissant à l'endroit de ces sortes de biens intelligibles. Par contre, les vertus opposées, savoir l'abstinence et la chasteté, disposent souverainement l'homme à la perfection de l'opération intellectuelle. Et c'est pour cela qu'il est dit, au livre de Daniel, ch. I (v. 17), qu'*à ces jeunes hommes,* qui vivaient dans l'abstinence et la chasteté, *Dieu donna la science et la discipline en tout livre et en toute sagesse* ».

L'*ad primum* déclare que « s'il est vrai que certains hommes, d'ailleurs adonnés aux vices charnels, peuvent quelquefois s'appliquer à la considération subtile des choses intelligibles, en raison de la bonté naturelle de leur esprit ou à cause de l'habitus surajouté; cependant il est nécessaire que de cette subtile contemplation leur intention soit très souvent détournée par les plaisirs corporels. Et, de la sorte, ceux qui sont impurs peuvent connaître certaines vérités; mais ils trouvent, dans leur impureté, pour cette connaissance, de très grands obstacles ». — Comment ne pas rappeler ici que saint Thomas lui-même est par voie de contraste la confirmation la plus éclatante de la vérité qu'il vient d'établir. C'est pour avoir été un modèle parfait de pureté et une sorte d'ange dans la chair, qu'il a pu se livrer avec tant de sûreté et de perfection à la contemplation des choses divines.

L'*ad secundum* répond que « la chair n'agit point sur la partie intellective en l'altérant, mais en empêchant son opération, de la manière qui a été dite ».

L'*ad tertium* déclare que « plus les vices charnels sont éloi-

gnés de l'esprit, plus ils entraînent et dissipent au loin son attention. Aussi bien ils empêchent au plus haut point la contemplation de l'esprit ».

Le traité de la foi devait comprendre l'étude de la vertu elle-même, des dons correspondants, des vices opposés, et des préceptes. Ce dernier point est le seul qui nous reste à considérer. Il va faire l'objet de la question suivante, qui sera la dernière de tout le traité.

QUESTION XVI

DES PRÉCEPTES DE LA FOI, DE LA SCIENCE ET DE L'INTELLIGENCE

Cette question comprend deux articles :

1° Des préceptes qui regardent la foi.
2° Des préceptes qui regardent les dons de science et d'intelligence.

Article Premier.

Si dans l'ancienne loi devaient être donnés des préceptes de croire?

Nous verrons, en lisant le texte de l'article, pourquoi saint Thomas parle ici de l'ancienne loi. — Cinq objections veulent prouver que « dans l'ancienne loi devaient être donnés des préceptes de croire ». — La première est que « le précepte porte sur ce qui est dû et nécessaire. Or, il est souverainement nécessaire à l'homme de croire; selon cette parole de l'Épître *aux Hébreux*, ch. XI (v. 6) : *Sans la foi, il est impossible de plaire à Dieu.* Donc il fallait au souverain degré que fussent donnés des préceptes au sujet de la foi ». — La seconde objection rappelle que « le Nouveau Testament est contenu dans l'Ancien comme dans la figure la chose figurée, ainsi qu'il a été dit plus haut (*1ª-2ªe*, q. 107, art. 3). Or, dans le Nouveau Testament, on trouve, d'une façon expresse, des commandements relatifs à la foi; comme on le voit en saint Jean, ch. XIV (v. 1) : *Vous croyez en Dieu; croyez aussi en moi.* Donc il semble que dans l'ancienne loi aussi devaient être donnés certains préceptes relatifs à la foi ». — La troisième objection fait observer que « commander l'acte de la vertu et défendre les vices opposés ont la même raison. Or, dans l'ancienne loi, on trouve de nombreux pré-

ceptes défendant l'infidélité; comme dans l'*Exode*, ch. xx (v. 3) : *Tu n'auras point d'autres dieux devant moi;* et, dans le *Deutéronome*, ch. xiii (v. 1, 2, 3), il est ordonné aux Juifs de ne point écouter les paroles des prophètes ou des devins qui voudraient les détourner de la foi de Dieu. Donc, dans l'ancienne loi, devaient aussi être donnés des préceptes au sujet de la foi ». — La quatrième objection fait remarquer que « la confession est l'acte de la foi, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 3, art. 1). Or, dans l'ancienne loi, sont donnés des préceptes au sujet de la confession et de la proclamation de la foi. Il est marqué, en effet, dans l'*Exode*, ch. xii (v. 26, 27), qu'aux questions de leurs fils, ils devront répondre en assignant la raison de l'observance pascale; et dans le *Deutéronome*, ch. xiii, il est ordonné que celui qui répand une doctrine contraire à la foi soit mis à mort. Donc la loi ancienne a dû donner des préceptes portant sur la foi ». — La cinquième objection déclare que « tous les livres de l'Ancien Testament sont compris sous la loi ancienne; aussi bien Notre-Seigneur dit, en saint Jean, ch. xv (v. 25), qu'il est écrit dans la loi : *Ils m'ont haï sans raison*, ce qui se trouve dans les psaumes (ps. xxxiv, v. 19). Or, dans l'*Ecclésiastique*, ch. ii (v. 8), il est dit : *Vous tous qui craignez le Seigneur, croyez en Lui!* Donc l'ancienne loi a dû donner des préceptes sur la foi ».

L'argument *sed contra*, fort intéressant, oppose que « l'Apôtre, dans son épître *aux Romains*, ch. iii (v. 27), appelle la loi ancienne, *la loi des faits*, et la divise contre *la loi de la foi*. Donc, dans la loi ancienne, il n'y eut pas à donner des préceptes sur la foi ».

Au corps de l'article, saint Thomas fait remarquer que « la loi n'est donnée par un maître qu'à ses sujets. Il suit de là que les préceptes de toute loi présupposent la sujétion de celui qui reçoit la loi par rapport à celui qui la donne. Or, la première sujétion de l'homme, par rapport à Dieu, se fait par la foi; selon cette parole de l'Épître *aux Hébreux*, ch. xi (v. 6) : *Celui qui approche de Dieu doit croire qu'Il est*. Par conséquent, la foi est présupposée aux préceptes de la loi » : la loi ne peut être donnée qu'à ceux qui croient, c'est-à-dire qui reconnaissent le

législateur et son autorité. « Aussi bien, dans l'*Exode*, ch. XX (v. 2), ce qui regarde la foi est mis avant les préceptes de la loi, quand il est dit : *Je suis le Seigneur, ton Dieu, qui t'a fait sortir de la terre d'Égypte*. Et, pareillement, dans le *Deutéronome*, ch. VI (v. 4), il est dit d'abord : *Écoute, Israël, le Seigneur, ton Dieu, est un :* et, ensuite, il est commencé de traiter des préceptes. Mais, parce que dans la foi se trouvent contenues beaucoup de choses qui sont ordonnées à la foi par laquelle nous croyons que Dieu est, ce qui est le point premier et principal entre toutes les choses à croire, ainsi qu'il a été dit (q. I, art. 7), de là vient qu'étant présupposée la foi au sujet de Dieu, qui soumet à Dieu l'esprit de l'homme, des préceptes peuvent être donnés au sujet des autres choses à croire; c'est ainsi que saint Augustin dit, *sur saint Jean* (traité LXXXIII), que nous ont été donnés plusieurs préceptes au sujet de la foi, expliquant ce mot de Notre-Seigneur : *Ceci est mon commandement*. Seulement, dans l'ancienne loi, les secrets de la foi ne devaient point être exposés au peuple. Et voilà pourquoi, la foi en un seul Dieu étant présupposée, aucun autre précepte n'a été donné dans l'ancienne loi au sujet des choses à croire ».

L'*ad primum* répond que « la foi est nécessaire comme principe de la vie spirituelle. Et voilà pourquoi », elle ne tombe pas sous la loi, quant à son point premier principal, qui est l'existence de Dieu et son autorité, mais « elle est présupposée à la réception de la loi ».

L'*ad secundum* fait remarquer que « même dans le texte cité par l'objection, Notre-Seigneur présuppose quelque chose qui déjà appartient à la foi, savoir la fin en un seul Dieu, quand Il dit : *Vous croyez en Dieu :* et Il prescrit quelque autre chose, savoir la foi de l'Incarnation, qui porte sur une même Personne Dieu et homme tout ensemble; laquelle explication de la foi appartient au Nouveau Testament. C'est pour cela qu'Il ajoute : *Croyez aussi en moi* ».

L'*ad tertium* déclare que « les préceptes prohibitifs regardent les péchés qui détruisent la vertu. Or, la vertu est détruite par les défauts particuliers, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 10, art. 5). Il suit de là, qu'étant présupposée la foi en un seul

Dieu », antérieurement à tout précepte, « il fallut donner, dans l'ancienne loi, des préceptes prohibitifs, détournant les hommes de ces défauts particuliers qui pouvaient corrompre leur foi ».

L'*ad quartum* fait observer que « même la confession ou l'enseignement de la foi présuppose la sujétion de l'homme à Dieu par la foi. Et voilà pourquoi, dans l'ancienne loi, ont pu être donnés des préceptes relatifs à la confession et à l'enseignement de la foi plutôt que par rapport à la foi elle-même ».

L'*ad quintum* répond dans le même sens qu'au sujet des objections précédentes et fait observer que « dans ce texte aussi », emprunté à l'*Ecclésiastique*, dont parlait l'objection, « est présupposée la foi par laquelle nous croyons que Dieu est. C'est pour cela qu'il dit : *Vous qui craignez Dieu*, chose qui ne saurait être sans la foi. Quant à ce qu'il ajoute : *Croyez en Lui*, on doit le rapporter à certains points spéciaux, surtout à ce que Dieu promet pour ceux qui lui obéissent. Aussi bien le texte ajoute : *Et votre récompense ne sera point frustrée* ». Ce dernier mot de saint Thomas à la fin de l'*ad quintum* ne contredit point la doctrine du corps de l'article, où le saint Docteur nous a dit que dans l'ancienne loi n'avaient point dû être donnés des préceptes portant sur des points spéciaux à croire; car il s'agissait là des points spéciaux relatifs *aux secrets de la foi*, c'est-à-dire aux articles proprement dits portant sur les deux mystères essentiels de la Trinité et de l'Incarnation; non de certains autres points spéciaux comme celui dont il s'agissait ici dans le texte de l'*Ecclésiastique*.

Il est, au sujet de la foi, une chose qui ne peut tomber sous aucun précepte; car c'est présupposé à tout précepte : c'est la reconnaissance de l'Auteur même des préceptes. Impossible, en effet, de recevoir des préceptes de quelqu'un, si, auparavant, n'est reconnue l'autorité de ce quelqu'un. Or, celui qui donne les préceptes dans l'ordre de la foi, c'est Dieu; et Dieu se manifestant ou intervenant d'une manière positive ou surnaturelle; car, pour autant, nous distinguons ici les préceptes de Dieu de ceux de la raison, notamment en ce qui est des préceptes

moraux du Décalogue, que la raison toute seule peut aussi connaître. Il suit de là que la foi en Dieu se manifestant et proclamant ses préceptes ne peut pas être objet de précepte proprement dit (cf. *1ª-2ªe*, q. 100, art. 4, *ad 1um*). Ce qui pourra être objet de précepte, ce seront les choses que Dieu dira et qui détailleront, si l'on peut ainsi s'exprimer, l'objet global de la foi, qui est Dieu et sa Vérité. Mais ceci ne devait venir proprement que dans la révélation du Nouveau Testament. C'est pour cela que les préceptes proprement dits, ayant trait aux articles de la foi, tels qu'ils nous sont imposés maintenant, n'ont pu exister que depuis la venue de Notre-Seigneur. De là vient que dans l'ancienne loi, il n'y avait point et il ne pouvait pas y avoir d'hérésie au sens strict et selon qu'elle porte sur les articles distincts, ou comme s'exprimait saint Thomas, sur les *secrets* de la foi, qui n'étaient point révélés alors pour être communiqués et imposés au peuple. — Mais devait-il y avoir, dans l'ancienne loi, des préceptes relatifs à la science et à l'intelligence, que nous avons dit correspondre à la vertu de foi? C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article II.

Si dans l'ancienne loi étaient convenablement donnés des préceptes ayant trait à la science et à l'intelligence.

Quatre objections veulent prouver que « dans l'ancienne loi n'étaient point convenablement donnés des préceptes ayant trait à la science et à l'intelligence ». — La première est que « la science et l'intelligence relèvent de la connaissance. Or, la connaissance précède et dirige l'action. Donc les préceptes ayant trait à la science et à l'intelligence doivent précéder les préceptes ayant trait à l'action. Et puisque les premiers préceptes de la loi sont les préceptes du Décalogue (cf. *1ª-2ªe*, q. 100), il semble que parmi les préceptes du Décalogue auraient dû être placés quelques préceptes ayant trait à la science et l'intelligence »; ce qui n'est pas. Donc il y a un vice dans la manière

qui a fait donner les préceptes de la science et de l'intelligence dans l'ancienne loi. — La seconde objection dit que « l'étude précède l'enseignement ; l'homme doit, en effet, apprendre des autres, avant d'enseigner à son tour. Or, dans l'ancienne loi, on trouve des préceptes ayant trait à l'enseignement. Il en est d'affirmatifs ; comme lorsqu'il est commandé, dans le *Deutéronome*, ch. IV (v. 9) : *Tu enseigneras ces choses à tes enfants et à tes neveux.* Il en est aussi de prohibitifs ; comme ceci qu'on trouve dans le *Deutéronome*, ch. IV (v. 2) : *Vous n'ajouterez rien aux paroles que je vous dis ; et vous n'en retrancherez rien.* Donc il semble que certains préceptes auraient dû aussi être donnés, poussant l'homme à apprendre ». — La troisième objection fait observer que « la science et l'intelligence semblent être plus nécessaires au prêtre qu'au roi ; d'où il est dit, dans *Malachie*, ch. II (v. 7) : *Les lèvres du prêtre gardent la science ; et c'est de sa bouche qu'on attend la loi ;* et dans Osée, ch. IV (v. 6) : *Parce que tu as rejeté la science, je te rejetterai, moi aussi, et tu ne rempliras plus auprès de moi l'office sacerdotal.* Or il est ordonné au roi d'apprendre la loi ; comme on le voit par le *Deutéronome*, ch. XVII (v. 18, 19). Donc à plus forte raison il aurait dû être ordonné, dans la loi, aux prêtres, d'apprendre la loi ». — La quatrième objection déclare que « la méditation des choses qui ont trait à la science et à l'intelligence ne peut point se faire quand on dort. Elle est empêchée aussi par les occupations étrangères. C'est donc mal à propos que nous lisons dans le *Deutéronome*, ch. VI (v. 7) : *Tu les méditeras étant asssis dans ta maison, et marchant dans le chemin, quand tu dormiras et quand tu te lèveras.* D'où il suit que sont mal ordonnés, dans l'ancienne loi, les préceptes relatifs à la science et à l'intelligence ».

L'argument *sed contra* se contente de citer ce beau texte du « *Deutéronome*, ch. IV (v. 6) : *Tous ceux qui entendront ces préceptes diront : Voici un peuple sage et intelligent* ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond qu' « au sujet de la science et de l'intelligence, trois choses peuvent être considérées : d'abord, leur acquisition ; secondement, leur usage ; troisièmement, leur conservation. — L'acquisition de la science et de l'intelligence se fait par l'enseignement et l'étude. Et l'un

et l'autre se trouve ordonné dans la loi. Il est dit, en effet, dans le *Deutéronome*, ch. VI (v. 6) : *Ces paroles que je te prescris, tu les auras dans ton cœur;* et cela appartient à l'étude ; car le propre du disciple est d'appliquer son cœur aux choses qui sont dites. Ce qui est ajouté (v. 7) : *Et tu les rediras à tes enfants*, a trait à l'enseignement. — L'usage de la science ou de l'intelligence consiste dans la méditation de ce que l'on sait ou que l'on entend. Et, quant à cela, il est ajouté (*Ibid.*) : *Et tu les méditeras, assis dans ta maison.* — La conservation se fait par la mémoire. De ce chef, le texte ajoute (v. 8, 9) : *Tu les attacheras, comme un signe, dans ta main; ils resteront et se mouvront devant tes yeux; tu les écriras sur le seuil et sur les portes de ta maison.* Par toutes ces choses est signifié le souvenir constant des commandements de Dieu : ce qui, en effet, tombe sans cesse sous nos sens, soit du toucher, comme les choses que nous avons dans nos mains, soit de la vue, comme ce qui est toujours devant nos yeux, et ce à quoi nous devons souvent revenir, comme la porte de la maison, ne peut point s'effacer de notre mémoire. Et, dans le *Deutéronome*, ch. IV (v. 9), il est dit, plus à découvert : *N'oublie point les paroles que tes yeux ont vues; et qu'elles ne tombent point de ton cœur, aucun jour de ta vie.* — Ces mêmes choses se trouvent prescrites, plus largement encore, dans le Nouveau Testament, tant dans la doctrine évangélique, que dans celle des Apôtres ».

L'*ad primum* fait observer que « comme il est dit, dans le *Deutéronome*, ch. IV (v. 6), *c'est là* », faisant allusion aux préceptes de la loi « *votre sagesse et votre intelligence à la face des nations :* par où il est donné à entendre que la science et l'intelligence des fidèles de Dieu consiste dans les préceptes de la loi. D'où il suit que d'abord doivent être proposés les préceptes de la loi ; et ensuite, les hommes doivent être amenés à leur science et à leur intelligence. C'est pour cela que ces sortes de préceptes », ayant trait à la science et à l'intelligence, « n'ont pas dû être placés parmi les préceptes du Décalogue, qui sont les premiers préceptes ».

L'*ad secundum* répond que « même dans la loi sont donnés des préceptes ayant trait à l'étude, ainsi qu'il a été dit (au corps

de l'article). Toutefois, il est parlé plus expressément de l'enseignement, parce que l'enseignement est le fait des plus grands, qui sont maîtres d'eux-mêmes et vivent immédiatement sous la loi, recevant directement ses préceptes; l'étude, au contraire, convient aux petits, qui reçoivent les préceptes des grands ».

L'*ad tertium* déclare que « la science de la loi est tellement annexée à l'office sacerdotal qu'avec l'injonction de cet office doit être comprise simultanément l'injonction de la science de la loi. C'est pour cela qu'il n'y avait point à donner des préceptes spéciaux sur l'instruction des prêtres. La doctrine de la loi de Dieu n'est pas au même degré annexée à l'office royal; parce que le roi est constitué sur le peuple dans les choses temporelles. Et voilà pourquoi il est spécialement ordonné que le roi soit instruit des choses qui regardent la loi de Dieu par le prêtre ». — On remarquera la distinction si précieuse que vient de nous donner saint Thomas entre les deux pouvoirs, assignant ce qui convient en propre à chacun d'eux. Quand il s'agit des choses de Dieu, dans l'ordre surnaturel, le pouvoir civil ne peut être que disciple : il doit tout recevoir du pouvoir spirituel. Mais, par contre, dans l'ordre des choses temporelles, le pouvoir spirituel n'a pas à intervenir directement; parce que ce n'est point là son domaine.

L'*ad quartum* fait observer que « le précepte de la loi dont parlait l'objection ne doit pas s'entendre en ce sens que l'homme médite sur la loi de Dieu pendant son sommeil; mais en ce sens qu'il médite sur cette loi quand il va dormir; par là, en effet, les hommes, même durant leur sommeil, se trouvent fournis de meilleures images, selon que les mouvements » des esprits, au sens physiologique de ce mot, « se communiquent de la veille au sommeil, comme le remarque Aristote, au premier livre de l'*Éthique* (ch. XIII, n. 13; de S. Th., leç. 20). — De même, il est ordonné que l'homme médite sur la loi en chacun de ses actes, non point qu'il doive penser à la loi en chacun de ses actes, chose qui est pour lui impossible; mais parce que tout ce qu'il fait doit être réglé par la loi ».

Avec ce dernier article, nous terminons le traité de la foi. Ce traité devait être le premier de la partie morale où nous étudions le détail des actes humains. C'est qu'en effet le premier acte que l'homme doit accomplir dans l'ordre de sa vie morale surnaturelle est l'acte de foi. Par cet acte, il prend conscience de cela même qui doit constituer sa fin dans cet ordre, et, par suite, y commander tous ses actes. De même que dans l'ordre naturel, il ne peut produire aucun acte de vie morale, qu'il ne perçoive d'abord la raison de son bien, cherchée ensuite en chacun de ses actes; de même, dans l'ordre surnaturel, il ne peut produire aucun acte, qu'il ne perçoive d'abord ce qui constitue sa fin dans cet ordre. Or, la raison de son bien, dans l'ordre surnaturel, n'est rien de ce qu'il peut saisir par sa raison naturelle; c'est quelque chose d'absolument transcendant. C'est *Dieu Lui-même sous cette raison qui le fait s'atteindre Lui-même comme aucune créature ne peut l'atteindre.* Tel sera donc l'objet de la foi. La foi a pour objet de faire connaître Dieu à l'homme sous ce jour où aucune créature ne peut le connaître. Il s'ensuit que Dieu seul pourra ainsi se faire connaître à l'homme. Seulement, Dieu peut se faire connaître ainsi à l'homme d'une double manière : ou à découvert; ou d'une façon voilée. A découvert, ce sera la vision du ciel; d'une façon voilée, c'est la connaissance de la foi. Il est donc essentiel à la foi de connaître Dieu, sous son jour à Lui, mais d'une façon voilée. Cette sorte de jour voilé, mais d'ordre absolument divin, qui nous livre Dieu selon qu'Il est à Lui-même son bien propre ou l'objet propre de son bonheur, est constitué par la parole même de Dieu s'affirmant Lui-même à nous. Et voilà pourquoi l'objet propre de la foi c'est la Parole de Dieu.

Cette Parole de Dieu est la Vérité même. Du coup, elle s'impose à toute intelligence, l'intelligence étant faite pour la vérité. Toutefois, parce qu'elle est essentiellement une parole obscure ou une vérité voilée, elle ne s'impose point à l'intelligence en raison de son contenu. Au contraire, de ce chef, elle a plutôt un élément d'opposition ou de répugnance pour l'intelligence qui ne se rend qu'à la clarté. Mais parce que, d'autre part, quelque obscure qu'elle soit quant à son contenu, elle n'en est pas

moins, d'une façon qui ne peut être mise en doute par tout esprit clair ou tout esprit droit, la parole de Dieu, et que, comme telle, elle est un garant absolu de vérité, il s'ensuit que l'être intelligent ne peut y échapper et qu'il y aurait folie, quand il n'y a pas stupidité, à vouloir la nier. A ce titre, l'acte de foi envers cette Parole s'impose. Il est chose absolument nécessaire. La volonté incline nécessairement l'intelligence à l'avouer et à confesser sa vérité, en raison d'elle-même, même quant à son contenu que l'intelligence ne voit pas. Jusque-là, il n'y a rien que de naturel, du côté du sujet qui produit cet acte. La seule raison naturelle mise en regard de l'affirmation divine et la seule raison de bien naturel pour la volonté créée y peuvent suffire pleinement. Cet acte de foi, qui est vraiment un acte de foi, n'est pas un acte de la vertu de foi, au sens surnaturel de ce mot, et selon qu'il s'agit de la première vertu théologale, permettant à l'homme de prendre conscience de sa foi dans l'ordre surnaturel.

Pour que l'acte de foi surnaturel, constituant le premier acte ou le commencement de la vie morale dans cet ordre, se produise, il y faut, du côté de la volonté, une sollicitation de la grâce, au moins par mode de motion actuelle, provoquant, dans la volonté, un certain mouvement affectif, à l'endroit de cette Parole de Dieu, qui s'affirme et s'offre à l'homme sous la raison de son bien. Cette motion n'est jamais nécessitante, au sens absolu ou intrinsèque de ce mot ; et voilà pourquoi, de ce chef, la correspondance de la volonté et puis sa motion sur l'intelligence, pour la faire adhérer à la Parole de Dieu sous ce jour, demeurent chose libre. C'est dans le fait de cette correspondance parfaitement libre que consistera le mérite de l'acte de foi surnaturel, lorsque interviendra le motif et l'habitus de la charité. Quant à l'intelligence, le côté formellement surnaturel de son acte consistera en ce que, surélevée par un habitus d'ordre essentiellement divin, elle atteindra en elle-même ou dans son contenu, comme Dieu Lui-même l'atteint, mais d'une manière encore imparfaite ou voilée, la Parole de Dieu, objet de la foi. Déjà cet habitus apportera avec lui pour l'intelligence, une certaine possession de certitude et de lumière

qui n'auront rien d'humain. Toutefois, il n'aura toute sa perfection, même dans l'ordre de la foi ou de la connaissance qui est encore voilée, que lorsqu'il s'y ajoutera les dons surnaturels de science et d'intelligence; chose qui se produira toujours, quand l'Esprit-Saint sera présent dans l'âme et y habitera personnellement en y répandant sa charité. C'est alors que pourra se produire, au sens plein et parfait, l'acte de foi selon qu'il est l'acte de la vertu surnaturelle de la foi, la première des vertus théologales.

Après traité de la première des vertus théologales, « nous devons maintenant traiter de » la seconde, qui est « l'espérance ». — Et, à ce sujet, nous traiterons : « premièrement, de l'espérance elle-même (q. 17, 18); secondement, du don de crainte », qui lui correspond (q. 19); « troisièmement, des vices opposés (q. 20, 21); quatrièmement, des préceptes qui s'y rapportent » (q. 22). — Pour ce qui est de l'espérance en elle-même, « nous considérerons, d'abord, l'espérance elle-même (q. 17); puis, son sujet » (q. 18). — L'espérance elle-même va faire l'objet de la question suivante.

QUESTION XVII

DE L'ESPÉRANCE

Cette question comprend huit articles :

1° Si l'espérance est une vertu ?
2° Si son objet est la béatitude éternelle ?
3° Si un homme peut espérer la béatitude d'un autre par la vertu d'espérance ?
4° Si l'homme peut licitement espérer en l'homme ?
5° Si l'espérance est une vertu théologale ?
6° De sa distinction par rapport aux autres vertus théologales.
7° De son ordre à la foi.
8° De son ordre à la charité.

Les quatre premiers articles traitent de l'espérance sous sa raison de *vertu;* les quatre autres, sous sa raison de vertu *théologale.* — Sous sa raison de vertu, on considère, d'abord, la raison de vertu en elle (art. 1); puis, son objet (art. 2); enfin, son mode (art. 3, 4). — La raison de vertu forme l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si l'espérance est une vertu?

Trois objections veulent prouver que « l'espérance n'est pas une vertu ». — La première observe que « *nul n'use mal de la vertu,* comme le dit saint Augustin, au livre du *Libre arbitre* (liv. II, ch. XVIII, XIX). Or, il en est qui usent mal de l'espérance ; car, au sujet de la passion de l'espoir, il peut y avoir le milieu » de la vertu « et les extrêmes » du vice ; « comme pour les autres passions. Donc l'espérance n'est pas une vertu ». — La se-

conde objection dit qu' « aucune vertu ne procède des mérites ; car *la vertu est infuse en nous sans nous par Dieu*, comme s'exprime saint Augustin (*Ibid.*, ch. XVII). Or, l'espérance *procède de la grâce et des mérites*, selon que le dit le Maître des *Sentences*, liv. III, dist. XXVI. Donc l'espérance n'est pas une vertu ». — La troisième objection rappelle que « *la vertu est la disposition du parfait*, comme il est dit au livre VII des *Physiques* (texte 17 ; de S. Th., leç. 5). Or, l'espérance est la disposition de ce qui est imparfait ; savoir de celui qui n'a pas ce qu'il espère. Donc l'espérance n'est pas une vertu ».

L'argument *sed contra* en appelle au texte déjà connu de « saint Grégoire », qui, « dans le premier livre des *Morales* (ch. XVI, ou XXXIII, ou XXVIII), dit que par les trois filles de Job, sont signifiées ces trois vertus : la foi, l'espérance et la charité. Donc l'espérance est une vertu ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « selon Aristote, au second livre de l'*Éthique* (ch. VI, n, 2 ; de S. Th., leç. 6), *la vertu de tout être est ce qui le constitue bon et rend son acte bon*. Il faut donc, partout où se trouve un acte de l'homme bon, que cet acte réponde à une vertu humaine. D'autre part, quand il s'agit d'êtres soumis à une règle ou à une mesure, le bien pour eux consiste à atteindre leur règle propre. Or, pour les actes humains, ainsi qu'il a été dit plus haut (1^a-2^{ae}, q. 19, art. 3, 4 ; q. 71, art. 6), il y a une double mesure : l'une, prochaine et homogène, savoir : la raison ; l'autre, suprême et qui dépasse, savoir : Dieu. Il s'ensuit que tout acte humain qui atteint la raison ou Dieu Lui-même est un acte bon. Et, précisément, l'acte d'espérance dont nous parlons maintenant atteint Dieu. Comme, en effet, il a été dit plus haut, quand nous traitions de la passion de l'espoir (1^a-2^{ae}, q. 40, art. 1), l'objet de l'espoir est le bien futur ardu mais possible à obtenir. Or, une chose est possible pour nous d'une double manière : par nous-mêmes ; ou par les autres ; comme on le voit au troisième livre de l'*Éthique* (ch. III, n. 13 ; de S. Th., leç. 8). Lors donc que nous espérons quelque chose comme possible à obtenir pour nous par le secours divin, notre espérance atteint Dieu, sur le secours de qui nous nous appuyons. Et, par suite,

il est évident que l'espérance est une vertu, puisqu'elle fait que l'acte de l'homme est bon et qu'il atteint la règle voulue ».

De cette fin d'article, il résulte manifestement que la raison propre de l'espérance, ou son objet formel, au sens de motif propre qui distingue son acte de tout ce qui n'est pas elle, c'est la raison de *secours divin*. La raison de *secours divin* est à l'espérance ce que la raison de *parole divine* était à la foi et ce que la raison de *bien divin* sera à la charité. Ne sortons point de là, si nous ne voulons fausser le caractère propre de chacune de ces vertus, si admirablement marqué par le génie de saint Thomas. Dieu qui parle ; Dieu qui aide ; Dieu qui comble ; voilà l'objet formel propre de chacune des trois vertus qui nous occupent.

L'*ad primum* déclare que « dans les passions, le milieu de la vertu se prend selon qu'on atteint la droite raison ; et c'est en cela aussi que consiste la raison de vertu. De même donc, dans l'espérance, le bien de la vertu se prend selon que l'homme atteint, dans son acte d'espérer, sa vraie règle, c'est-à-dire Dieu. Et, par suite, de l'espérance qui atteint Dieu, nul ne peut mal user ; comme nul ne peut mal user de la vertu morale qui atteint la raison ; car cela même qui est atteindre cette règle est le bon usage de la vertu. D'ailleurs, ajoute saint Thomas, l'espérance dont nous parlons maintenant n'est point une passion » ou un acte de l'appétit sensible, « mais un habitus de l'esprit, comme il sera montré plus loin » (q. 18, art. 1.).

L'*ad secundum* fait observer que l'espérance est dite provenir des mérites, quant à la chose que l'on espère, selon que l'homme espère obtenir la béatitude en raison de la grâce et des mérites ; ou encore quant à l'acte de l'espérance que la charité informe. Mais l'habitus lui-même de l'espérance qui fait qu'on espère la béatitude n'est point causé par les mérites, mais uniquement par la grâce ».

L'*ad tertium* dit que « celui qui espère est imparfait par rapport à ce qu'il espère et qu'il n'a pas encore ; mais il est parfait en ce qu'il atteint déjà sa propre règle, c'est-à-dire Dieu sur le secours de qui il s'appuie ».

L'espérance, dont le propre est de s'appuyer sur Dieu en vue d'un bien ardu qu'elle n'a pas mais qu'elle tient comme possible pour elle en raison du secours divin, est vraiment une vertu. — Mais quel sera l'objet de cette vertu, non plus son objet formel, mais son objet matériel propre? Qu'est-ce que l'espérance espère obtenir ainsi en raison du secours divin? C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article II.

Si la béatitude éternelle est l'objet propre de l'espérance?

Trois objections veulent prouver que « la béatitude éternelle n'est pas l'objet propre de l'espérance ». — La première déclare que « l'homme n'espère point ce qui est au-dessus de tout mouvement de l'âme, l'acte d'espérance étant un mouvement de l'âme. Or, la béatitude éternelle est au-dessus de tout mouvement de l'âme humaine. Saint Paul dit, en effet, dans la première épître *aux Corinthiens*, ch. II (v. 9), qu'*elle ne monte point dans le cœur de l'homme*. Donc la béatitude éternelle n'est point l'objet propre de l'espérance ». — La seconde objection dit que « la demande » ou la prière « est l'interprète de l'espérance; c'est ainsi qu'il est marqué dans le psaume (XXXVI, v. 5): *Révèle au Seigneur ce qui est dans ton cœur, et espère en Lui, et Lui l'accomplira*. Or, l'homme demande à Dieu, d'une façon licite, non pas seulement la béatitude éternelle, mais encore les biens de la vie présente, tant spirituels que temporels, et aussi la libération du mal; autant de choses qui ne seront point dans la béatitude éternelle. C'est ce qu'on peut voir dans l'oraison dominicale, en saint Matthieu, ch. VI (v. 11 et suiv.). Donc la béatitude éternelle n'est point l'objet propre de l'espérance. — La troisième objection fait observer que « l'objet de l'espérance est une chose ardue. Or, pour l'homme il y a beaucoup d'autres biens qui sont ardus, indépendamment de la béatitude éternelle. Donc la béatitude éternelle n'est point l'objet propre de l'espérance ».

L'argument *sed contra* oppose que « l'Apôtre dit, dans l'épître *aux Hébreux*, ch. VI (v. 19) : *Nous avons l'espérance qui s'avance*, c'est-à-dire qui nous fait nous avancer *jusqu'à l'intérieur du voile*, c'est-à-dire *jusqu'à la béatitude céleste*, comme l'explique la glose en cet endroit. Donc l'objet de l'espérance est la béatitude éternelle ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par rappeler la doctrine de l'article précédent. « Ainsi qu'il a été dit, l'espérance dont nous parlons atteint Dieu, s'appuyant sur son secours pour conquérir le bien espéré ». De cette prémisse, le saint Docteur tire immédiatement, par un bond magnifique, cette divine conclusion : « Il suit de là que le bien que nous devons proprement et principalement espérer de Dieu est le bien infini, proportionné à la vertu infinie de Celui qui prête son secours ; car le propre d'une vertu infinie est de conduire au bien infini ». Dès là que nous supposons que Dieu intervient personnellement et en dehors des lois de la nature établies par Lui, ce ne peut être que pour accomplir quelque chose digne d'une telle intervention. Or, ce quelque chose ne doit point demeurer dans les limites du bien naturel à la créature. Ce ne peut être que le bien même de Dieu, seul proportionné à sa vertu. « Or, ce bien est la vie éternelle, qui consiste dans la fruition de Dieu Lui-même. Et, en effet, nous n'avons pas à espérer de Lui un bien moindre que Lui-même, puisque sa bonté qui le porte à communiquer le bien à la créature n'est pas moindre que son essence » avec laquelle réellement elle s'identifie. « Et voilà pourquoi l'objet propre et principal de l'espérance est la béatitude éternelle ». — De même que dans la foi, Dieu ne nous parle que pour se dire principalement Lui-même ; dans l'espérance, il ne nous offre son secours que pour nous amener principalement à le posséder Lui-même ; comme, dans la charité, Il ne se fera notre principe immédiat de perfection que pour s'unir Lui-même à nous, daignant se constituer Lui-même notre perfection. Le seul objet digne de terminer premièrement et principalement son action personnelle, en se manifestant à nous, ne peut et ne doit toujours être que Lui-même dans les ineffables splendeurs de sa

propre vie divine. A quelles hauteurs ne nous porte point une telle doctrine et de quels ravissements ne vient-elle pas déjà enivrer nos âmes !

L'*ad primum* explique qu' « en effet, la béatitude éternelle ne peut point, d'une manière parfaite, monter dans le cœur de l'homme, en telle sorte que l'homme, tant qu'il vit sur cette terre, puisse connaître la nature et le mode ou la qualité de cette béatitude; mais sous sa raison commune de bien parfait, elle peut tomber sous la perception de l'homme. Et c'est de cette manière que le mouvement de l'espérance s'élève vers elle ». Nous savons, même par la seule raison, que Dieu peut et doit avoir un bien qui dépasse à l'infini notre bien connaturel. La foi nous laisse entrevoir déjà quelque chose de ce bien ; et elle nous assure que Dieu veut le faire nôtre. Là-dessus, notre espérance tend vers ce bien, d'un mouvement positif et efficace, bien qu'elle ne sache pas encore ce qu'il est en Lui-même. « C'est pour cela que l'Apôtre », dans le texte que nous avons cité à l'argument *sed contra*, « dit, avec intention, que l'espérance s'avance *jusqu'à l'intérieur du voile*, voulant signifier par là que ce que nous espérons est encore voilé ».

L'*ad secundum* déclare que « tous autres biens, quels qu'ils soient, ne doivent être demandés à Dieu par nous que dans l'ordre de la béatitude éternelle. Aussi bien l'espérance regarde principalement la béatitude éternelle; et les autres choses qui sont demandées à Dieu, elle les regarde d'une façon secondaire, selon l'ordre qu'elles disent à la béatitude éternelle. C'est ainsi, du reste, que la foi regarde, aussi, principalement Dieu, et secondairement les choses qui sont ordonnées à Dieu, ainsi qu'il a été dit plus haut » (q. 1, art. 1 ; art. 6, *ad 1um*).

L'*ad tertium* a cette remarque superbe, qu' « aux yeux de l'homme qui aspire à quelque chose de grand, tout ce qui est en deçà paraîtra petit. De là vient que, pour l'homme qui espère la béatitude éternelle, au regard de cette espérance, il n'est plus rien qui soit ardu. Toutefois, au regard de la faculté ou des moyens de celui qui espère, il peut y avoir aussi d'autres choses qui seront encore ardues. Et, pour autant, l'espérance portera sur elles, subsidiairement à l'objet principal ».

Parce que la raison formelle de l'espérance est Dieu Lui-même, se faisant notre aide par sa vertu infinie, il faut que l'objet propre de l'espérance, ou ce vers quoi tend son mouvement de conquête, ainsi appuyé sur Dieu, ne soit pas autre, en dernière analyse, ou premièrement et principalement, que Dieu Lui-même, sous sa raison de Bien infini, devant se donner à nous pour que nous jouissions de Lui comme Il en jouit Lui-même, ce qui constitue la raison même de béatitude éternelle. On voit par là combien sont vaines et en dehors du vrai concept de l'espérance, toutes les distinctions que l'on veut faire entre la raison de bien, objet de l'espérance, et la raison de bien, objet de la charité. La raison de bien est absolument la même dans les deux cas; c'est-à-dire Dieu Lui-même selon qu'Il est à Lui-même son propre bien; car, sous cette raison-là, Il veut aussi être notre bien. Il est vrai que ce bien, selon qu'Il n'est autre que Dieu Lui-même, peut être aimé comme objet ou comme ami. Dans un cas, il est objet d'amour de convoitise; dans l'autre, objet d'amour d'amitié. Mais ce n'est point dans cette différence qu'il faut chercher la différence qui distingue l'espérance de la charité. L'une et l'autre de ces deux vertus peuvent être avec ces deux sortes d'amours. Nous le verrons plus loin pour la charité. Et, pour l'espérance, nous allons le voir à l'article qui va suivre. Il est certain d'ailleurs que l'espérance peut exister même sans l'amour parfait de convoitise. Celui qui, tout en aimant d'un certain amour la béatitude éternelle et en pouvant l'espérer de ce chef, a de fait mis sa fin dernière dans la créature par le péché mortel, n'aime pas d'un véritable amour, même de convoitise, la béatitude éternelle. Quand il l'aimera de ce véritable amour, c'est-à-dire en la choisissant, d'un choix réel et efficace, pour sa fin dernière, son amour sera très formellement un amour de charité et non plus un amour qui resterait en deçà comme simple amour d'espérance. De même, dans le ciel, où il n'y aura plus d'espérance, l'amour de convoitise, véritable amour de charité, existera en son degré le plus parfait. Ce n'est donc point dans cette distinction, du bien, objet d'amour de convoitise, et du bien, objet d'amour d'amitié, qu'il faut chercher la

raison de la distinction dans l'objet propre de l'espérance. Cette raison se trouve dans le caractère marqué par le mot *ardu*. Voilà l'objet propre de l'espérance. Et quand il s'agit de l'espérance par excellence dont nous parlons maintenant, son objet propre sera ce bien ardu auprès duquel tout le reste a raison de bien facile, comme nous le marquait saint Thomas à l'*ad tertium*; c'est-à-dire *la béatitude éternelle à conquérir*. — Cette béatitude éternelle à conquérir, véritable objet de l'espérance surnaturelle, peut-on l'espérer non seulement pour soi mais même pour les autres, par la vertu d'espérance? C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article III.

Si l'homme peut espérer pour un autre la béatitude éternelle?

Trois objections veulent prouver que « l'on peut espérer pour un autre la béatitude éternelle ». — La première est le mot de « l'Apôtre », qui « dit, dans l'épître *aux Philippiens*, ch. I (v. 6) : *J'ai confiance en ceci, que Celui qui a commencé en vous l'œuvre bonne l'achèvera jusqu'au jour du Christ Jésus*. Or, la perfection de ce jour sera la béatitude éternelle. Donc un homme peut espérer pour un autre la béatitude éternelle ». — La seconde objection dit que « nous espérons obtenir de Dieu ce que nous lui demandons dans nos prières. Or, nous demandons à Dieu qu'Il conduise les autres à la béatitude éternelle; selon cette invitation de saint Jacques, chapitre dernier (v. 16) : *Priez les uns pour les autres afin que vous soyez sauvés*. Donc nous pouvons espérer pour les autres la vie éternelle ». — La troisième objection remarque que « l'espoir et le désespoir portent sur le même objet. Or, l'homme peut désespérer de la béatitude éternelle d'un autre; sans quoi saint Augustin aurait dit vainement, dans son livre des *Paroles du Seigneur* (ch. XIII), *qu'il ne faut désespérer de personne tant qu'il est vivant*. Donc l'homme peut aussi espérer pour un autre la béatitude éternelle ».

L'argument *sed contra* est une autre parole de « saint Augustin », qui « dit, dans l'*Enchiridion* (ch. XIII), que *l'espérance ne porte que sur les choses qui regardent celui en qui se trouve l'espérance* ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « l'espérance peut porter sur une chose à un double titre. D'abord, d'une façon absolue ; et, de ce chef, elle ne porte que sur le bien ardu personnel. D'une autre manière, l'espérance peut porter sur une chose, en raison d'une autre chose présupposée. De ce chef, elle peut porter aussi sur ce qui regarde les autres. Pour s'en convaincre », explique saint Thomas, « il faut savoir que l'amour et l'espérance diffèrent en ceci que l'amour implique une certaine union du sujet qui aime à l'objet aimé ; tandis que l'espérance implique un certain mouvement ou une certaine tension de l'appétit vers un bien ardu », qu'il s'agit d'acquérir. « D'autre part, l'union se fait entre des choses distinctes. Il s'ensuit que l'amour peut regarder directement un autre sujet que quelqu'un s'unit à lui-même par l'amour, le considérant comme lui-même ». Nous verrons plus tard que ceci constituera la raison même de l'amour d'amitié dans la charité. « Mais le mouvement va toujours au terme propre qui est proportionné au mobile. C'est pour cela que l'espérance regarde directement le propre bien du sujet, et non point ce qui est le propre d'un autre. Toutefois, si l'on présuppose l'union de l'amour par rapport à un autre, alors un homme peut désirer et espérer pour un autre la vie éternelle, en tant qu'il lui est uni par l'amour. Et, de même que c'est une même vertu de charité qui fait aimer Dieu, soi-même et le prochain ; pareillement, c'est une même vertu d'espérance qui fait espérer pour soi et pour les autres ».

« Et, par là », ajoute saint Thomas, « les objections se trouvent résolues ».

Nous voyons aussi, par ce lumineux article, combien sont loin de la vérité et de la pensée de saint Thomas, ceux qui veulent spécifier l'espérance par l'amour de convoitise et la charité par l'amour d'amitié. Même l'amour d'amitié peut

avoir avec lui l'espérance; comme aussi, et nous le verrons plus tard, la charité est inséparable de l'amour de convoitise, appelé encore l'amour intéressé. — Un dernier point à examiner, au sujet de la raison de vertu dans l'espérance, est si l'on peut licitement espérer en l'homme ou en la créature. Saint Thomas nous va répondre à l'article qui suit.

Article IV.

Si l'on peut licitement espérer en l'homme?

Trois objections veulent prouver que « l'on peut licitement espérer en l'homme ». — La première arguë de ce que « l'objet de l'espérance est la béatitude éternelle. Or, à l'effet d'obtenir la béatitude éternelle, nous sommes aidés par le patronage des saints. Saint Grégoire dit, en effet, au premier livre de ses *Dialogues* (ch. VIII), que *la prédestination est aidée par les prières des saints*. Donc l'homme peut espérer en l'homme ». — La seconde objection fait observer que « s'il n'était point permis d'espérer en l'homme, on n'imputerait pas à péché que quelqu'un n'espère point en lui. Or, il en a été ainsi; comme on le voit par Jérémie, ch. IX (v. 4) » où il est dit sous forme de reproche ou de constatation de chose mauvaise : « *Que chacun se garde de son voisin et qu'il n'ait confiance en aucun de ses frères*. Donc l'homme peut licitement espérer en l'homme ». — La troisième objection rappelle que « la demande est l'interprète de l'espérance, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. 2, obj. 2). Or, l'homme peut licitement demander quelque chose à un autre homme. Donc il peut licitement espérer en lui ».

L'argument *sed contra* est un texte formel et terrible que « nous lisons dans Jérémie, ch. XVII (v. 5) : *Maudit l'homme qui se confie en l'homme* ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par nous redire que « l'espérance, comme il a été dit plus haut (art. 1, art. 2; *1ª-2ªᵉ*, q. 40, art. 7), regarde deux choses : le bien

qu'on se propose d'atteindre; et le secours qui permet de l'atteindre. Le bien qu'on se propose d'atteindre a raison de cause finale; le secours qui fait qu'on espère l'atteindre a raison de cause efficiente. Or, pour l'une et pour l'autre de ces deux causes, il peut y avoir le principal et le secondaire. La fin principale est la fin dernière; la fin secondaire sera le bien qui va à la fin. De même, la cause efficiente principale est le premier agent; la cause efficiente secondaire est l'agent secondaire instrumental. Cela dit, il faut savoir que l'espérance regarde la béatitude éternelle comme la fin dernière; et le secours divin, comme la première cause qui conduit à la béatitude. De même donc qu'il n'est point permis d'espérer un bien quelconque, en dehors de la béatitude, comme sa fin dernière, mais seulement comme ce qui est ordonné à la fin de la béatitude; de même aussi il n'est point permis d'espérer de quelque homme ou de quelque créature, comme de la cause première qui mène à la béatitude; mais il est permis d'espérer de quelque homme ou de quelque créature, comme d'un agent secondaire et instrumental, qui aide à obtenir l'un quelconque des biens qui sont ordonnés à la béatitude. — Et c'est de cette manière que nous nous tournons vers les saints; et que nous demandons aux hommes certaines choses ; et que sont blâmés ceux en qui l'on ne peut se confier pour avoir du secours ».

« Par où l'on voit », observe encore le saint Docteur, « que les objections se trouvent résolues ». — Et, en effet, il n'en reste plus rien, après la distinction posée au corps de l'article, où est montré en pleine lumière dans quel sens on peut espérer quelque chose ou en quelqu'un en deçà de Dieu sans nuire à la vertu d'espérance; bien plus, en faisant acte de cette vertu : pourvu que ce soit toujours d'une façon subordonnée à Dieu ou en dépendance absolue avec Lui sous sa raison de fin surnaturelle et de premier moteur nous conduisant à cette fin.

L'espérance, dont le propre est de nous faire nous appuyer sur le secours de Dieu pour arriver à la conquête de Dieu, a éminemment la raison de vertu. — Mais est-elle une vertu théologale; et si oui, dans quels rapports sera-t-elle avec les

deux autres vertus qui sont aussi théologales. — D'abord, le premier point. C'est l'objet de l'article qui suit.

Article V.

Si l'espérance est une vertu théologale?

Quatre objections veulent prouver que « l'espérance n'est point une vertu théologale ». — La première dit que « la vertu théologale est celle qui a Dieu pour objet. Or, l'espérance n'a point seulement Dieu pour objet, mais aussi les autres biens que nous pouvons espérer de Dieu. Donc l'espérance n'est point une vertu théologale ». — La seconde objection fait observer que « la vertu théologale ne se trouve point au milieu entre deux vices, ainsi qu'il a été vu plus haut (*1ª-2ªᵉ*, q. 64, art. 4). Or, l'espérance se trouve au milieu entre la présomption et le désespoir. Donc l'espérance n'est point une vertu théologale ». — La troisième objection remarque que « l'attente appartient à la longanimité, qui est une partie de la force. Puis donc que l'espérance est une certaine attente, il semble que l'espérance n'est point une vertu théologale, mais une vertu morale », comme la force, dont elle serait une partie. — La quatrième objection note que « l'objet de l'espérance est une chose ardue. Or, tendre à ce qui est ardu est le propre de la magnanimité, qui est » aussi « une vertu morale. Donc l'espérance est une vertu morale, et non point une vertu théologale ».

L'argument *sed contra* rappelle simplement que « dans la première Épître *aux Corinthiens*, ch. XIII (v. 15), l'espérance est énumérée avec la foi et la charité, qui sont des vertus théologales ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « les différences spécifiques divisent le genre par soi »; et puisque nous nous enquérons de la vertu spécifique *théologale*, au sujet de l'espérance, dont nous savons déjà qu'elle est une *vertu*, « il s'ensuit que nous devons considérer d'où l'espérance a sa rai-

son de vertu, pour savoir sous quelle différence de la vertu elle se place. Or, il a été dit plus haut (art. 1), que l'espérance a sa raison de vertu du fait qu'elle atteint la règle suprême des actes humains », qui est Dieu en Lui-même, selon qu'Il dépasse toute prise naturelle de la raison créée. « Et elle atteint cette règle tout ensemble comme cause première efficiente, en tant qu'elle s'appuie sur son secours, et comme cause finale dernière, selon qu'elle attend le bonheur dans sa jouissance. Par où l'on voit que l'espérance, en tant qu'elle est une vertu, a comme objet principal Dieu » Lui-même. « Puis donc que c'est en cela que consiste la raison de vertu théologale, d'avoir Dieu pour objet, ainsi qu'il a été dit plus haut (1^a-2^{ae}, q. 62, art. 1), il est manifeste que l'espérance est une vertu théologale ». — Rien n'est plus manifeste, en effet, le véritable objet de l'espérance étant Dieu Lui-même nous aidant à le conquérir Lui-même en Lui-même.

L'*ad primum* se contente de rappeler que « toutes les autres choses dont l'espérance attend l'obtention, elle les espère dans l'ordre qu'elles disent à Dieu comme fin dernière ou comme première cause efficiente, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article).

L'*ad secundum* explique que « dans les choses qui se règlent et se mesurent, le milieu se prend ou consiste en ce qu'elles atteignent leur règle ou leur mesure. Si la mesure est dépassée, on a le trop; si elle n'est pas atteinte, on a le manque ou le pas assez. Mais dans la règle elle-même ou la mesure, il n'y a point à parler de milieu et d'extrême ». Quand il s'agit des vertus, « la vertu morale a comme objet propre les choses qui sont réglées ou mesurées par la raison ; il suit de là qu'il lui convient de soi, en raison de son objet propre, d'être ou de consister dans le milieu. Mais la vertu théologale a pour objet propre la première règle elle-même qui n'est soumise à aucune autre règle. Il s'ensuit que de soi et selon son objet propre il ne peut convenir à la vertu théologale de consister dans le milieu. Cela peut lui convenir accidentellement, en raison de ce qui est ordonné », dans son objet, « à son objet principal. C'est ainsi que la foi ne peut avoir de milieu et d'extrême,

quant à ce qui est de s'appuyer sur la Vérité première, sur laquelle nul jamais ne pourra trop s'appuyer; mais, du côté des choses que l'on croit, il pourra y avoir un milieu et des extrêmes, une même vérité se trouvant au milieu entre deux erreurs » opposées. « Et de même pour l'espérance. Elle n'a point de milieu et d'extrême, du côté de son principal objet; car nul jamais ne s'appuiera trop sur le secours de Dieu; mais, quant aux choses que l'homme espère obtenir, là peut se trouver un milieu et des extrêmes, selon qu'il présume ce qui ne lui est point proportionné, ou qu'il désespère de ce qui lui est proportionné ». — Cet *ad secundum* éclaire et complète encore, si possible, l'explication du même point de doctrine déjà donnée par saint Thomas dans la *Prima-Secundæ*, q. 64, art. 4, *ad 3um*.

L'*ad tertium* fait observer que « l'attente marquée dans la définition de l'espérance n'implique point un retard comme celle qui appartient à la longanimité; mais simplement le regard au secours divin, que la chose espérée soit différée ou qu'elle ne le soit point ».

L'*ad quartum* déclare que « la magnanimité tend à ce qui est ardu en espérant quelque chose qui relève de son pouvoir. Aussi bien elle regarde proprement l'accomplissement de grandes choses. L'espérance, au contraire, selon qu'elle est une vertu théologale, regarde ce qui est ardu en tant qu'il peut être obtenu par le secours d'un autre, ainsi qu'il a été dit » (art. 1).

L'espérance est une vertu théologale, ayant pour objet propre et immédiat Dieu Lui-même, selon qu'Il agit surnaturellement, pour nous donner de l'atteindre Lui-même, selon qu'Il est en Lui même, surnaturellement, objet de son propre bonheur devenu le nôtre par le seul effet de son infinie miséricorde. — Mais cette vertu théologale de l'espérance, dans quels rapports est-elle avec les deux autres vertus théologales qui sont la foi et la charité? s'en distingue-t-elle réellement, comme une vertu nouvelle, faisant nombre avec elles? si oui, quel sera son ordre par rapport à la foi? par rapport à la charité? — Et d'abord, s'en distingue-t-elle? c'est l'objet de l'article qui suit.

Article VI.

Si l'espérance est une vertu distincte des vertus théologales?

Trois objections veulent prouver que « l'espérance n'est point une vertu distincte des autres vertus théologales ». — La première rappelle que « les habitus se distinguent en raison des objets, ainsi qu'il a été dit plus haut (I^a-2^{ae}, q. 54, art. 2). Or, l'objet est le même pour l'espérance et pour les autres vertus théologales. Donc l'espérance ne se distingue point des autres vertus théologales ». — La seconde objection observe que « dans le symbole de la foi, où nous affirmons notre foi, il est dit : *J'attends la résurrection des morts et la vie du siècle à venir*. Or, l'attente de la béatitude à venir appartient à l'espérance, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. 2). Donc l'espérance ne se distingue point de la foi ». — La troisième objection fait remarquer que « par l'espérance, l'homme tend à Dieu. Or, ceci appartient en propre à la charité. Donc l'espérance ne se distingue point de la charité ».

L'argument *sed contra* déclare qu' « il n'y a point de nombre, où il n'y a point de distinction. Or, l'espérance fait nombre avec les autres vertus théologales. Saint Grégoire dit, en effet, au premier livre des *Morales* (ch. XVI, ou XXXIII, ou XXVIII), qu'il y a trois vertus : la foi, l'espérance et la charité. Donc l'espérance est une vertu distincte des autres vertus théologales ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle qu' « une vertu est dite théologale par cela qu'elle a Dieu pour objet auquel elle adhère. Or, l'on peut adhérer à une chose d'une double manière : ou pour elle-même ; ou selon que par elle on parvient à autre chose. La charité fait que l'homme adhère à Dieu pour Lui-même, unissant l'esprit de l'homme à Dieu par l'affection de l'amour. L'espérance, au contraire, et la foi font que l'homme adhère à Dieu comme à un certain principe duquel proviennent à nous certaines choses. Et, précisément,

de Dieu proviennent à nous deux choses : la connaissance de la vérité et l'acquisition de la bonté parfaite. La foi fera donc que l'homme adhère à Dieu en tant qu'Il est pour nous le principe de connaître la vérité; car nous croyons être vraies les choses qui nous sont dites par Dieu. Quant à l'espérance, elle fait adhérer à Dieu en tant qu'Il est pour nous le principe du bien parfait, en ce sens que par l'espérance nous nous appuyons sur le secours divin pour atteindre la béatitude ». — Il est manifeste que dans cette assignation de la différence des trois vertus théologales, il ne s'agit point d'une différence dans l'objet matériel de ces trois vertus, selon qu'il est question de leur objet propre et principal. Cet objet est absolument le même; c'est-à-dire Dieu Lui-même, en Lui-même, dans sa réalité transcendante et immédiate. Il s'agit de leur objet formel, ou du motif ou de la raison qui fait que chacune de ces vertus atteint Dieu en Lui-même. La charité l'atteint directement sous sa raison de bonté; et, par suite, elle se fixe en Lui-même pour Lui-même. La foi l'atteint sous sa raison de révélateur infaillible; et l'espérance, sous sa raison de porte-secours tout-puissant. Et parce que d'un révélateur, comme tel, ou aussi d'un porte-secours, on atteint quelque chose, de là vient que dans ces vertus Dieu est dit se trouver atteint, non pour Lui-même, mais selon que par Lui on parvient à quelque autre chose. Et il est très vrai que ce quelque autre chose à quoi l'on parvient par Lui n'est pas autre, en dernière analyse, que Lui-même, mais non sous sa raison de révélateur ou de porte-secours, comme dans la charité où la raison de bonté qui est le motif de la charité demeure identique avec l'objet qui termine le mouvement. — Et c'est aussi pour cela, notons-le en passant, que la charité n'aura pas à disparaître quand Dieu sera présent, sa raison formelle s'identifiant à son objet, tandis que la foi et l'espérance disparaîtront quand on aura en elles-mêmes la vérité et la béatitude attendues ici du Dieu révélateur et du Dieu portant secours.

L'*ad primum* nous dit expressément que c'est bien de la sorte que nous devons entendre le corps de l'article. Il est très certain, comme le voulait l'objection, que les trois vertus théo-

logales ont le même objet qui est Dieu. Mais « Dieu est l'objet de ces vertus selon des raisons diverses, ainsi qu'il a été dit (au corps de l'article). Or, pour distinguer les habitus, il suffit d'une raison diverse dans l'objet, ainsi que nous l'avons établi plus haut » (*1ª-2ªᵉ*, q. 54, art. 2).

L'*ad secundum* déclare que « l'attente est marquée dans le symbole de la foi, non parce qu'elle serait l'acte propre de la foi, mais en tant que l'acte d'espérance présuppose l'acte de foi, comme il sera dit (à l'article suivant); et de la sorte les actes de la foi sont manifestés par les actes d'espérance ».

L'*ad tertium* répond que « l'espérance fait tendre à Dieu comme à un certain bien final qu'il faut conquérir et comme à un secours efficace pour nous aider. Quant à la charité, elle fait, proprement, tendre à Dieu, en unissant à Dieu le mouvement affectif de l'homme, en telle sorte que l'homme ne vive plus pour lui mais pour Dieu », en tant que l'acte propre de charité fait se retrouver dans l'harmonie la plus absolue, en l'unique objet qui est identique pour tous deux, l'amour de convoitise et l'amour d'amitié, ou ce qu'on appelle encore l'amour intéressé et l'amour désintéressé, comme nous aurons à l'expliquer plus tard. — Suivant le mot si profond du corps de l'article, la charité unit à Dieu pour lui-même; l'espérance unit à Dieu pour obtenir ce qu'elle n'a pas et qu'elle espère.

Dieu est l'objet des trois vertus théologales; mais Il est atteint par la foi sous la raison formelle de Dieu qui révèle; par l'espérance, sous la raison formelle de Dieu qui aide; par la charité, sous la raison formelle de Dieu qui parfait et rassasie. C'est pourquoi, les trois vertus se distinguent entre elles et forment le nombre ternaire expressément fixé par saint Paul, dans dans sa première épître *aux Corinthiens*, ch. XIII (v. 13) : *Maintenant demeurent la foi, l'espérance et la charité, ces trois choses.* — Mais dans quels rapports l'espérance se trouve-t-elle avec les deux autres. Et, d'abord, avec la foi. Devons-nous dire qu'elle la précède? C'est l'objet de l'article suivant.

Article VII.

Si l'espérance précède la foi?

Trois objections veulent prouver que « l'espérance précède la foi ». — La première arguë de ce que « sur cette parole du psaume (XXXVI, v. 3) : *Espère dans le Seigneur et fais le bien*, la glose dit : *L'espérance est l'entrée de la foi, le commencement du salut*. Or, le salut est par la foi qui nous justifie. Donc l'espérance précède la foi ». — La seconde objection dit que « ce qui vient dans la définition d'un autre doit être antérieur et plus connu. Or, l'espérance est mise dans la définition de la foi; comme on le voit dans l'Épître *aux Hébreux*, ch. XI (v. 1) : *La foi est la substance des choses à espérer*. Donc l'espérance est antérieure à la foi ». — La troisième objection remarque que « l'espérance précède l'acte méritoire. L'Apôtre dit, en effet, dans la première épître *aux Corinthiens*, ch. IX (v. 10), que *celui qui laboure doit labourer avec l'espoir de recueillir les fruits*. Or, l'acte de la foi est méritoire. Donc l'espérance précède la foi ».

L'argument *sed contra* oppose qu' « il est dit, en saint Matthieu, ch. I (v. 2) : *Abraham engendra Isaac*, c'est-à-dire : la foi, l'espérance, comme l'explique la glose ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « d'une façon absolue, la foi précède l'espérance. C'est qu'en effet l'objet de l'espérance est un bien futur ardu possible à atteindre. Il faut donc, pour que l'homme espère, que l'objet de l'espérance lui soit montré comme possible. Or, l'objet de l'espérance est, d'une part, la béatitude éternelle; de l'autre, le secours divin, comme il ressort de ce qui a été dit (dans les articles précédents). Et soit l'un soit l'autre nous sont proposés par la foi, qui nous fait connaître que nous pouvons parvenir à la vie éternelle et qu'à cet effet le secours divin nous est assuré; selon cette parole de l'Épître *aux Hébreux*, ch. XI (v. 6) : *Celui qui approche de Dieu doit croire qu'Il est et qu'Il récompense ceux qui le cherchent* » [Remarquons ici, en passant, comment ce texte

de saint Paul que nous avons si souvent trouvé dans le traité de la foi, est entendu par saint Thomas dans un sens nettement surnaturel, qui suppose déjà une intervention positive de Dieu parmi les hommes]. — Le saint Docteur conclut : « Il est donc manifeste que la foi précède l'espérance ».

L'*ad primum* explique qu' « au témoignage de la glose elle-même qui l'ajoute tout de suite après, l'espérance est dite l'entrée de la foi, en entendant par ce mot les choses que l'on croit, *parce que c'est par l'espérance qu'on entre à l'effet de voir ce qui est cru* »; c'est-à-dire qu'on ne passe de la foi à la vision qu'en présupposant l'espérance. — « On peut dire aussi que l'espérance est l'entrée de la foi en ce sens que par elle l'homme entre en cet état où il se trouve affermi et perfectionné dans la foi ».

L'*ad secundum* répond que « dans la définition de la foi, on a mis la chose à espérer, parce que l'objet propre de la foi n'est point accessible par lui-même. Et c'est pour cela qu'il a été nécessaire de le désigner, au moyen d'une circonlocution, par ce qui est une suite de la foi ».

L'*ad tertium* déclare que « ce n'est point tout acte méritoire qui a l'espérance qui le précède; il suffit » au mérite de l'acte « que l'espérance l'accompagne ou le suive ». Nous concédons qu'aucun acte méritoire ne peut être sans l'espérance. Mais il se peut que l'espérance elle-même soit une conséquence de l'acte méritoire.

L'espérance est absolument impossible sans la foi : en telle manière que toujours la foi précède l'espérance, car on ne peut espérer que ce que l'on connaît, et c'est la foi qui fait connaître. — Mais la charité, qu'en est-il de ses rapports avec l'espérance. Est-ce l'espérance, ou bien est-ce la charité qui précède? — Saint Thomas nous va répondre à l'article qui suit.

Article VIII.

Si la charité est avant l'espérance?

Trois objections veulent prouver que « la charité est avant l'espérance ». — La première en appelle à « saint Ambroise »,

qui, « sur cette parole de Notre-Seigneur en saint Luc, ch. XVII (v. 6) : *Si vous aviez de la foi gros comme un grain de sénevé*, dit : *De la foi vient la charité; de la charité, l'espérance.* Or, la foi précède la charité. Donc la charité précède l'espérance ». — La seconde objection est un texte de « saint Augustin », qui « dit, au livre XIV de *la Cité de Dieu* (ch. IX), *que les bons mouvements et les bonnes affections viennent de l'amour et de la sainte charité.* Or, espérer, quand il s'agit de l'acte » de la vertu « d'espérance, est un certain bon mouvement de l'âme. Donc il dérive de la charité ». — La troisième objection est un autre texte, plus formel encore du « Maître des *Sentences* ». Il « dit, à la distinction XXVI du troisième livre, que *l'espérance provient des mérites, qui précèdent non seulement la chose espérée, mais aussi l'espérance, laquelle est naturellement précédée par la charité.* Donc la charité est avant l'espérance ».

L'argument *sed contra* fait observer que « sur ce texte de l'Apôtre, dans sa première épître *à Timothée*, ch. I (v. 5) : *La fin du précepte est la charité venant d'un cœur et d'une bonne conscience*, la glose ajoute : *c'est-à-dire de l'espérance.* Donc l'espérance est avant la charité ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit qu' « il y a une double sorte d'ordre. L'un, dans la voie de la génération et de la matière, selon lequel ce qui est imparfait vient avant ce qui est parfait. L'autre, dans la voie de la perfection et de la forme, selon lequel ce qui est parfait précède naturellement ce qui est imparfait ». Le premier de ces deux ordres est plutôt l'ordre dans le temps ou dans le devenir; tandis que le second est l'ordre dans l'être ou dans la nature des choses. — « Selon le premier de ces deux ordres, l'espérance vient avant la charité », soit qu'en réalité elle existe sans la charité, soit que la charité la suive immédiatement. « Et en voici la preuve. L'espérance, en effet, et tout mouvement de l'appétit dérive de l'amour; ainsi qu'il a été vu plus haut, quand il s'agissait des passions (*1a-2ae*, q. 27, art. 4; q. 28, art. 6, *ad 2um*; q. 40, art. 7). Or, il est un double amour : l'un, parfait; l'autre, imparfait. L'amour parfait est celui qui fait aimer quelqu'un pour lui-même, comme lorsqu'on veut du bien à quelqu'un; c'est

l'amour dont on aime un ami. L'amour imparfait est celui qui fait qu'on aime une chose non pour elle-même, mais à l'effet de l'avoir pour soi; c'est de cette sorte que l'homme aime la chose qu'il convoite ». Aussi bien ce second amour est appelé amour de convoitise ou amour intéressé; tandis que le premier est appelé amour d'amitié ou amour désintéressé. — « Le premier amour de Dieu appartient à la charité, qui adhère à Dieu pour Lui-même; mais l'espérance appartient au second amour, parce que celui qui espère se propose d'obtenir quelque chose pour soi. De là vient que dans l'ordre de génération », où l'imparfait précède le parfait, l'espérance est avant la charité. De même, en effet, que quelqu'un est amené à aimer Dieu par ce fait que, craignant d'être puni par Lui, il cesse de pécher, comme le dit saint Augustin, *Sur la première épître canonique de saint Jean* (tr. IX); de même aussi, l'espérance introduit à la charité, en tant que l'homme, espérant être récompensé par Dieu, est excité à aimer Dieu et à garder ses préceptes. — Mais, selon l'ordre de perfection, la charité est naturellement première. C'est pour cela que lorsque la charité survient, l'espérance est rendue plus parfaite; car c'est surtout de nos amis que nous espérons. Voilà en quel sens saint Ambroise a dit que l'espérance vient de la charité ».

« Et par là », dit saint Thomas, « la première objection se trouve résolue ».

L'*ad secundum* accorde que « l'espérance et tout mouvement de l'appétit provient d'un certain amour, savoir l'amour dont on aime le bien que l'on attend. Mais ce n'est point toute espérance qui provient de la charité; ce n'est que le mouvement de l'espérance *formée* » par la charité, « qui fait qu'on espère un bien de Dieu comme d'un ami ».

L'*ad tertium* répond dans le même sens. « Le Maître » des *Sentences* « parle de l'espérance *formée* que précèdent naturellement la charité et les mérites causés par la charité ».

On a voulu abuser de ce dernier article de saint Thomas. C'est un peu en raison de cet article, qu'on a parlé d'amour d'espérance et d'amour de charité, et qu'on a cherché, dans la

différence de ces deux amours, la différence essentielle des deux vertus. Nous avons déjà dit ce qu'il fallait penser de cette explication. Mais il y a plus. Quand saint Thomas parle d'amour imparfait et qu'il oppose cet amour à celui de la charité, qui seul est appelé parfait, il faudrait bien se garder de croire qu'il exclut de l'amour de charité tout amour intéressé. L'amour intéressé, ou l'amour qui vise le bien que l'on se veut à soi-même, n'est déclaré imparfait que *lorsqu'il est séparé de l'amour qui porte sur l'ami comme tel.* Mais l'amour de l'ami comme tel, quand vraiment il existe, ne perd rien de son excellence ou de sa perfection, du fait qu'on aime le bien qui nous vient de l'ami, surtout si l'on suppose, comme c'est le cas dans l'amour divin, que le bien qui nous vient de l'ami n'est pas autre chose que l'ami lui-même. Vouloir, dans ce cas, les séparer et exclure l'un pour rendre l'autre plus parfait, serait une déraison. Et telle fut la grande erreur des tenants de l'*amour pur*, contre laquelle Bossuet lutta avec tant d'énergie (Cf. sur l'explication de la difficulté soulevée au sujet du présent article, le chapitre LIV de l'*Instruction sur les états d'oraison, second traité*, publié pour la première fois par M. Lévesque, en 1897). — Nous aurons, du reste, à revenir sur toute cette question des deux amours et de leurs vrais rapports, quand nous traiterons de la vertu de charité.

Après avoir étudié la vertu d'espérance en elle-même, sous sa raison générale de vertu et sous sa raison spécifique de vertu théologale, nous devons maintenant nous enquérir de la raison de sujet par rapport à elle. Où et en qui se trouve-t-elle ? C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION XVIII

DU SUJET DE L'ESPÉRANCE

Cette question comprend quatre articles :

1° Si la vertu d'espérance est dans la volonté comme dans son sujet ?
2° Si elle est dans les bienheureux ?
3° Si elle est dans les damnés ?
4° Si sur cette terre elle implique la certitude ?

Le premier de ces articles étudie la faculté ; les articles 2 et 3 les personnes, où l'espérance peut se trouver ; l'article 4, le mode dont elle s'y trouve. — D'abord, la faculté.

Article Premier.

Si l'espérance est dans la volonté comme dans son sujet ?

Trois objections veulent prouver que « l'espérance n'est point dans la volonté comme dans son sujet ». — La première rappelle que « l'objet de l'espérance est le bien ardu, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 17, art. 1). Or, ce qui est ardu n'est pas l'objet de la volonté mais celui de l'irascible. Donc l'espérance n'est pas dans la volonté mais dans l'irascible. » — La seconde objection, très intéressante, dit que « là où une chose suffit, toute autre est inutile. Or, pour perfectionner la volonté, il suffit de la charité, qui est la plus parfaite des vertus. Donc l'espérance n'est point dans la volonté ». — La troisième objection fait observer qu' « une même puissance ne peut pas se trouver simultanément en deux actes ; c'est ainsi que l'intelligence ne peut pas simultanément entendre plu-

sieurs choses. Or, l'acte de l'espérance peut être simultanément avec l'acte de la charité. Puis donc que l'acte de la charité appartient manifestement à la volonté, l'acte de l'espérance ne lui appartient pas. Et, par suite, l'espérance n'est point dans la volonté ».

L'argument *sed contra* oppose que « l'âme n'est capable d'atteindre Dieu que par l'esprit, où se trouvent la mémoire, l'intelligence et la volonté, comme on le voit par saint Augustin au livre de *la Trinité* (liv. XIV, ch. VIII, XII). Or, l'espérance est une vertu théologale, qui a Dieu pour objet. Puis donc qu'elle n'est ni dans la mémoire ni dans l'intelligence, qui appartiennent à la faculté de connaître, il reste qu'elle soit dans la volonté, comme dans son sujet ».

Au corps de l'article, saint Thomas se réfère à la doctrine établie dans la Première Partie (q. 87, art, 2) où il a été dit et nous l'avons retrouvé maintes fois depuis, que « les habitus sont connus par les actes. Or, l'acte d'espérance est un mouvement de la faculté appétitive, puisque son objet est le bien. Et parce qu'il est, dans l'homme, une double sorte d'appétit, l'appétif sensitif, qui se divise en concupiscible et en irascible, et l'appétit intellectif, qui est la volonté, ainsi qu'il a été vu dans la Première Partie (q. 80, art. 2; q. 82, art. 5), les mêmes mouvements qui sont dans l'appétit inférieur avec le caractère de passions, se trouvent dans l'appétit supérieur, sans y avoir ce caractère, comme il ressort de ce qui a été dit plus haut (1^a-2^{ae}, q. 22, art. 3, *ad* 3um). D'autre part, l'acte de la vertu d'espérance ne peut point appartenir à l'appétit sensitif; car le bien qui est l'objet principal de cette vertu n'est pas un bien sensible, mais le bien divin. Il s'ensuit que l'espérance est dans l'appétit supérieur ou dans la volonté, comme dans son sujet; et non dans l'appétit inférieur auquel appartient l'irascible », sujet de la passion de l'espoir.

L'*ad primum* répond que « l'objet de l'irascible est ce qui est ardu dans l'ordre sensible. L'objet de la vertu d'espérance, au contraire, est l'ardu intelligible, ou plutôt qui existe au-dessus de l'intelligence ».

L'*ad secundum* déclare que « la charité perfectionne suffi-

samment la volonté par rapport à un certain acte, qui est l'acte d'aimer. Mais une autre vertu est requise pour la perfectionner relativement à un autre acte qui est celui d'espérer ». — L'acte d'espérer, dans l'ordre surnaturel, ou quand il porte sur ce bien ardu qui est au-dessus de tout, comme nous le rappelait saint Thomas à l'*ad primum*, a pour objet une raison de bien très spéciale, que la charité, comme telle, n'atteint point. Et voilà pourquoi, à cause de la difficulté toute particulière, ou même, ici, de l'impossibilité réelle qui est dans la volonté laissée à elle seule, il fallait une vertu spéciale, donnant à l'homme de pouvoir se porter sur ce bien ardu par l'acte d'espérer. — Nous voyons, une fois de plus, ici, que la raison de la distinction entre l'espérance et la charité n'est point dans le caractère de bien pour soi, objet de l'amour intéressé, ou de bien pour l'ami, objet de l'amour d'amitié; mais dans la raison de bien *ardu*, par opposition à la raison de bien pur et simple. Cf., dans saint Thomas, le commentaire des *Sentences*, liv. III, dist. 26, q. 2, art. 1, *ad 2um*; — cf. aussi, 2a-2ae, q. 30, art. 3. — Capréolus a mis en très vive lumière ce point de doctrine si important. Cf. III, *Sentences*, dist. 26, *in fine;* édition Paban-Pègues, tome V, pp. 352, 353.

L'*ad tertium* rappelle que « le mouvement » ou l'acte « d'espérance et le mouvement de charité sont ordonnés entre eux, comme il ressort de ce qui a été dit plus haut (q. 17, art. 8). Et de là vient qu'ils peuvent être ensemble dans une même puissance. C'est ainsi, du reste, que l'intelligence, elle aussi, peut entendre simultanément plusieurs choses ordonnées entre elles, ainsi qu'il a été vu dans la Première Partie » (q. 58, art. 2; q. 85, art. 4).

La vertu théologale d'espérance est dans la volonté comme dans son sujet, s'y distinguant, du reste, de la charité, qui s'y trouve également; parce qu'elle a pour objet le bien divin selon qu'il dépasse toute faculté naturelle. — Mais chez qui ou en qui se trouve cette vertu? Est-elle dans les bienheureux? Saint Thomas nous va répondre à l'article qui suit.

Article II.

Si l'espérance est dans les bienheureux ?

Quatre objections veulent prouver que « l'espérance est dans les bienheureux ». — La première dit que « le Christ, dès le premier moment de sa conception, eut la compréhension parfaite. Or, Il eut l'espérance; puisqu'il est dit, en son nom, dans le psaume (XXX, v. 1) : *En toi, Seigneur, j'ai espéré*, comme l'explique la glose. Donc les bienheureux peuvent avoir l'espérance ». — La seconde objection fait observer que « si l'acquisition de la béatitude est chose ardue, sa continuation l'est de même. Or, les hommes, avant qu'ils aient obtenu la béatitude, ont l'espoir de l'obtenir. Donc, même après qu'ils l'ont obtenue, ils peuvent espérer la conserver ». — La troisième objection rappelle que « par la vertu d'espérance, l'homme peut espérer la béatitude, non seulement pour lui, mais aussi pour les autres, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 17, art. 3). Or, les bienheureux qui sont dans la Patrie, espèrent la béatitude pour les autres ; sans quoi ils ne prieraient point pour eux. Donc l'espérance peut être dans les bienheureux ». — La quatrième objection déclare qu' « à la béatitude des saints appartient non seulement la gloire de l'âme, mais aussi la gloire du corps. Or, les âmes des saints qui sont dans la Patrie attendent encore la gloire du corps; comme on le voit dans l'*Apocalypse*, ch. VI, (v. 9), et au livre XII du *Commentaire littéral de la Genèse*, (ch. XXXV). Donc l'espérance peut être dans les bienheureux ».

L'argument *sed contra* est que « l'Apôtre dit, dans l'épître *aux Romains*, ch. VIII (v. 24) : *Ce que l'homme voit, qu'a-t-il à l'espérer ?* Or, les bienheureux jouissent de la vision de Dieu. Donc, en eux, l'espérance n'a point de place ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare que « si l'on enlève ce qui donne à une chose son espèce, l'espèce de cette chose est détruite et la chose ne peut point demeurer la même. C'est ainsi que le corps naturel ou physique qui perd sa forme »

substantielle et spécifique, « ne demeure plus le même corps spécifique. Or, l'espérance reçoit son espèce de son objet principal, comme aussi les autres vertus, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 17, art. 5, 6). D'autre part, l'objet principal de l'espérance est la béatitude éternelle, selon qu'il est possible de l'obtenir en vertu du secours divin, comme il a été dit plus haut (q. 17, art. 2). Puis donc que le bien ardu possible à conquérir ne tombe sous l'espérance qu'en tant qu'il est futur, il s'ensuit que si la béatitude n'est plus à venir mais déjà présente, il n'est plus possible que la vertu d'espérance subsiste. Aussi bien, l'espérance, comme la foi, disparaîtra dans la Patrie; et ni l'un ni l'autre ne peuvent être dans les bienheureux ».

L'*ad primum* répond que « si le Christ avait la compréhension et par suite la béatitude, quant à la fruition divine, cependant, Il était en même temps soumis à l'épreuve, quant à la passibilité de la nature humaine qui était en Lui. Et voilà pourquoi Il pouvait espérer la gloire de l'impassibilité et de l'immortalité. Non pas toutefois qu'Il eût la vertu d'espérance, qui ne regarde point la gloire du corps comme son objet principal, mais plutôt la fruition divine ». — Ce dernier point de doctrine doit être soigneusement noté au sujet du Christ.

L'*ad secundum* explique admirablement que « la béatitude des saints est appelée la vie éternelle, parce que, jouissant de Dieu, ils sont rendus en quelque sorte participants de l'éternité divine, élevée au-dessus de tout temps. Il s'ensuit que la continuation de la béatitude ne se diversifie point en raison du présent, du passé et du futur. Et voilà pourquoi les bienheureux n'ont point l'espérance de la continuation de la béatitude; mais ils ont la chose elle-même » toute entière simultanément; « il n'y a point là, en effet, de raison de futur ». Cf. dans la Première Partie, la question 10, sur l'éternité.

L'*ad tertium* accorde que « durant la vertu d'espérance, c'est par la même espérance que l'homme espère la béatitude pour lui et pour les autres. Mais quand a disparu, dans les bienheureux, l'espérance dont ils espéraient pour eux la béatitude, s'ils espèrent pour les autres cette béatitude, ce n'est plus par la vertu d'espérance, mais par l'amour de la charité ». — Et

nous voyons ici, expressément, combien sont en dehors de la pensée de saint Thomas ceux qui veulent distinguer l'espérance de la charité par la seule raison des deux amours de convoitise ou d'amitié, puisqu'au ciel, où il n'y a plus la vertu d'espérance, on espère en quelque sorte par la charité : c'est qu'en effet la raison propre de l'espérance, comme vertu, est tout entière dans le caractère de *bien ardu* ou de bien non possédé encore, mais pouvant l'être en raison du secours divin, selon qu'il s'agit du bien ardu par excellence et qu'il regarde directement celui qui espère. Nous ne devons point sortir de là, si nous voulons rester dans la pensée de saint Thomas.

Et c'est ce que nous trouvons confirmé encore dans la réponse *ad quartum*. Saint Thomas y déclare que « l'espérance étant une vertu théologale qui a Dieu pour objet, le principal objet de l'espérance », qui la spécifie et la fait être, « c'est la gloire de l'âme, consistant dans la fruition divine, et non la gloire du corps. — De plus, la gloire du corps, bien qu'elle ait la raison de chose *ardue*, si on la compare à la nature humaine, n'a plus cette raison-là pour celui qui a la gloire de l'âme : soit parce que la gloire du corps est chose minime par comparaison à la gloire de l'âme : soit parce que celui qui a la gloire de l'âme a déjà » en lui « la cause qui doit amener efficacement la gloire du corps ». — Donc c'est toujours dans la raison de bien souverainement ardu mais possible en raison d'un secours qui est en un autre, c'est-à-dire en Dieu, pour faire obtenir Dieu à ce sujet qui ne l'a pas encore, que nous devons chercher la raison propre et spécifique de la vertu théologale qu'est l'espérance; non dans la raison de bien, spécifiant tel ou tel amour, car la même vertu de charité pourra atteindre par elle seule tous ces amours : elle pourra même suffire, nous l'avons vu, à l'acte d'espérer, quand cet acte n'aura plus pour objet qu'un bien ardu secondaire ou qui ne regarde point directement et personnellement le sujet qui agit.

Dans les bienheureux, la volonté n'a plus à être perfectionnée par la vertu d'espérance pour atteindre son objet ; car cet objet, en ce qu'il nécessitait proprement la vertu d'espérance, est

maintenant présent; et c'est par la vertu de charité seule que la volonté se trouve pleinement perfectionnée à son endroit. — Mais, dans les damnés, la vertu d'espérance ne pourrait-elle point continuer d'exister? C'est ce que nous allons considérer à l'article qui suit.

Article III.

Si l'espérance est dans les damnés?

Trois objections veulent prouver que « dans les damnés, se trouve l'espérance ». — La première est que « le diable est damné et le prince des damnés, selon cette parole de Notre-Seigneur en saint Matthieu, ch. XXV (v. 41) : *Allez, maudits, au feu éternel, qui a été préparé pour le diable et ses anges.* Or, le diable a l'espérance, d'après cette parole du Seigneur dans le livre de Job, ch. XL (v. 28) : *Voici que son espérance sera trompée.* Donc il semble que les damnés ont l'espérance ». — La seconde objection dit que « si la foi peut être formée et informe, l'espérance le peut aussi. Or, la foi informe peut être dans les démons et dans les damnés; selon cette parole de saint Jacques, ch. II (v. 19) : *Les démons croient et tremblent.* Donc il semble que de même l'espérance informe peut être dans les damnés ». — La troisième objection déclare qu'il n'est aucun homme à qui, après la mort, survienne un mérite ou un démérite qu'il n'a pas eu durant la vie, selon cette parole de l'*Ecclésiaste*, ch. XI (v. 3) : *Si l'arbre tombe à l'orient ou au nord, là où il sera tombé, là il demeurera.* Or, beaucoup de ceux qui seront damnés eurent sur cette terre l'espérance, n'étant jamais tombés dans le désespoir. Donc ils l'auront aussi dans la vie future ».

L'argument *sed contra* oppose que « l'espérance cause la joie, selon cette parole de l'Épître *aux Romains*, ch. XII (v. 12) : *Pleins de joie dans l'espérance.* Or, les damnés ne sont point dans la joie, mais dans la douleur et le deuil, selon cette parole d'Isaïe, ch. LXV (v. 14) : *Mes serviteurs chanteront dans l'exaltation de leur cœur; et vous, vous crierez dans la douleur de vos*

cœurs et votre esprit broyé vous fera hurler. Donc l'espoir n'est pas dans les damnés ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous prévient que « s'il est de l'essence de la béatitude qu'en elle la volonté se repose, il est aussi de l'essence de la peine que ce qui est infligé comme peine répugne à la volonté. Or, ce qui est ignoré ne peut point reposer la volonté ou lui être contraire. C'est pourquoi saint Augustin dit, dans son *Commentaire littéral de la Genèse* (liv. XI, ch. XVII), que les anges ne purent point être parfaitement heureux dans leur premier état avant d'être confirmés dans le bien, ou dans la misère avant leur chute, n'ayant point par avance la connaissance de ce qui devait arriver. Il est requis, en effet, pour la vraie et parfaite béatitude, que le sujet soit certain de la perpétuité de son bonheur; sans quoi la volonté ne serait point » pleinement « au repos. De même aussi, parce que la perpétuité de la damnation fait partie de la peine des damnés, elle n'aurait point véritablement la raison de peine, si elle ne répugnait à la volonté; ce qui ne pourrait être, si les damnés ignoraient la perpétuité de leur peine. Aussi bien, il appartient à la condition de la misère des damnés, qu'ils sachent eux-mêmes qu'en aucune manière ils ne peuvent s'échapper de leur damnation et parvenir à la béatitude; et c'est pour cela qu'il est dit dans le livre de Job, ch. XV (v. 22) : *Il ne croit point qu'on puisse revenir des ténèbres à la lumière*. Par où l'on voit qu'ils ne peuvent point percevoir la béatitude comme un bien possible; pas plus que les bienheureux ne peuvent la percevoir comme un bien futur. C'est pour cela que, ni dans les bienheureux, ni dans les damnés, l'espérance ne peut être », l'espérance ne portant que sur un bien perçu comme à venir et comme possible. « Au contraire, pour ceux qui sont encore dans la voie, qu'ils soient en cette vie, ou qu'ils soient au purgatoire, l'espérance peut exister, parce que les uns et les autres perçoivent la béatitude comme chose future et possible ». — On aura remarqué l'importance exceptionnelle de cet article pour la question de la peine des damnés dans l'enfer; et aussi pour la condition des âmes qui sont dans le purgatoire.

L'*ad primum* répond que « le texte de l'objection » emprunté

au livre de Job et appliqué au diable, « se doit entendre, selon que le dit saint Grégoire dans ses *Morales*, au livre XXXIII (ch. XX, ou XIX, ou XXIV), du diable dans ses membres dont l'espoir est anéanti. — Ou bien, si on l'entend du diable lui-même, on peut le rapporter à l'espoir dont il espère triompher des saints, selon qu'il était dit auparavant (v. 18) : *Il a la confiance que le Jourdain entrera dans sa bouche*. Mais cet espoir n'est pas l'espérance dont nous parlons ».

L'*ad secundum* déclare qu' « au témoignage de saint Augustin, dans l'*Enchiridion* (ch. VIII), *la foi porte sur les choses mauvaises et sur les choses bonnes, sur les choses passées, présentes et futures, sur ce qui est de nous et sur ce qui est des autres; mais l'espérance n'est que des choses bonnes, futures, et qui nous regardent*. C'est pour cela que la foi informe peut être dans les damnés plutôt que l'espérance; et, en effet, les biens divins ne sont point pour eux choses futures et possibles, mais choses qu'ils n'auront jamais ». — Le mot de *foi informe* que nous venons de lire ici se doit entendre de l'acte de foi, non de l'habitus surnaturel de cet acte. L'acte de foi, en effet, n'a pas, dans son objet, quelque chose qui répugne à l'état des damnés ou des démons; et, de plus, il ne requiert pas d'habitus surnaturel, quand il n'est point dans l'ordre du salut, ainsi que nous l'avons expliqué plus haut, quand il s'est agi de la foi des démons (q. 5, art. 2).

L'*ad tertium* fait observer que « le manque d'espérance, dans les damnés, n'augmente point le démérite; pas plus que la disparition de l'espérance n'augmente le mérite dans les bienheureux; mais l'un et l'autre arrive en raison du changement d'état ». C'est leur état nouveau qui ne permet plus aux bienheureux ou aux damnés d'avoir l'espérance, sans qu'il y ait là pour eux aucune raison de mérite ou de démérite; d'autant plus que leur nouvel état n'est plus celui du démérite ou du mérite, mais celui de la rétribution finale, soit en bien soit en mal.

Ni l'acte ni l'habitus de l'espérance ne se trouvent dans les damnés; cet acte et cet habitus n'existent que pour ceux qui sont encore dans la voie, non au terme, soit qu'ils vivent sur

la terre, soit qu'ils se trouvent au purgatoire. Car pour les autres, l'obtention de la béatitude n'est plus chose possible; et ils ne peuvent ignorer cette impossibilité; d'où leur désespoir. — Un dernier point nous reste à examiner; et c'est de savoir si l'espérance de ceux qui sont dans la voie est une espérance avec certitude. Saint Thomas nous va répondre à l'article qui suit.

Article IV.

Si l'espoir de ceux qui sont dans la voie a la certitude?

Trois objections veulent prouver que « l'espérance de ceux qui sont dans la voie n'a point la certitude ». — La première arguë de ce que « l'espérance est dans la volonté comme dans son sujet. Or, la certitude n'est point le fait de la volonté, mais de l'intelligence. Donc l'espérance n'a point la certitude ». — La seconde objection rappelle que « *l'espérance provient de la grâce et des mérites*, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 17, art. 1, obj. 1e). Or, dans cette vie, nous ne pouvons pas savoir avec certitude que nous ayons la grâce, ainsi qu'il a été dit plus haut (*1[a]-2[ae]*, q. 112, art. 5). Donc l'espérance de ceux qui sont dans la voie n'a point la certitude ». — La troisième objection déclare que « la certitude ne peut point porter sur ce qui peut manquer. Or, beaucoup de ceux qui sont dans la voie ont l'espérance et n'arrivent point à l'obtention de la béatitude. Donc l'espérance de ceux qui sont dans la voie n'a point de certitude ».

L'argument *sed contra* en appelle à ce que « *l'espérance est l'attente certaine de la béatitude à venir*, comme le dit le Maître des *Sentences*, liv. III, dist. XXVI; et la chose peut se tirer de ce qui est dit dans la seconde Épître *à Timothée*, ch. II (v. 12): *Je sais à qui j'ai cru; et je suis certain qu'Il peut garder mon dépôt* ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « la certitude peut se trouver quelque part d'une double manière : essentiellement; et d'une façon participée. Essentiellement, la certitude se trouve dans la faculté de connaître. Par mode de participation

elle se trouve en tout ce qui peut être mû infailliblement à sa fin par la faculté de connaître; c'est en ce sens que la nature est dite agir avec certitude, parce qu'elle est mue par l'intelligence divine qui meut avec certitude tout être à sa fin. C'est aussi en ce sens que les vertus morales sont dites agir avec plus de certitude que l'art, en tant qu'elles sont mues par mode de nature, par la raison, à leurs actes (Aristote, *Éthique*, liv. II, ch. VI, n. 9; de S. Th., leç. 6). Et c'est de la sorte que l'espérance tend avec certitude à sa fin, comme participant sa certitude de la foi qui est dans la faculté de connaître ».

« Par où, déclare saint Thomas, *la première objection* se trouve résolue ».

L'*ad secundum* fait observer que « l'espérance ne s'appuie point principalement sur la grâce déjà reçue, mais sur la toute-puissance de Dieu et sa miséricorde, par laquelle même celui qui n'a pas la grâce peut l'obtenir et parvenir ainsi à la vie éternelle. Or, de la toute-puissance de Dieu et de sa miséricorde, quiconque a la foi est certain » d'une certitude absolue (cf. *1ª-2ªᵉ*, q. 112, art. 5).

L'*ad tertium* dit que « si quelques-uns de ceux qui ont l'espérance manquent l'obtention de la béatitude, cela vient du défaut de leur libre arbitre qui pose l'obstacle du péché; mais non du défaut de la toute-puissance ou de la miséricorde de Dieu sur lesquelles s'appuie l'espérance. Aussi bien, cela ne préjudicie en rien à sa certitude ».

L'espérance de ceux qui sont dans la voie est une espérance qu'accompagne la certitude, en ce sens que quiconque a la foi et l'espérance est mû d'un mouvement qui exclut tout doute vers la béatitude éternelle à conquérir, appuyé sur la toute-puissance et la miséricorde de Dieu, dont le propre est de ne faillir jamais; tout en conservant cependant, tant qu'il vit sur la terre, cette sainte frayeur qui lui fait craindre de pouvoir toujours manquer lui-même, par sa faute, à l'action de la grâce. — Or, c'est précisément de cette sainte frayeur que nous devons nous occuper maintenant et qui va faire l'objet de la question suivante, consacrée tout entière au don de crainte.

QUESTION XIX

DU DON DE CRAINTE

Cette question comprend douze articles :

1° Si Dieu doit être craint?
2° De la division de la crainte en crainte filiale, initiale, servile et mondaine.
3° Si la crainte mondaine est toujours mauvaise?
4° Si la crainte servile est bonne?
5° Si elle est une même chose, en substance, avec la crainte filiale?
6° Si, quand la charité arrive, la crainte servile est exclue?
7° Si la crainte est le commencement de la sagesse?
8° Si la crainte initiale est une même chose, en substance, avec la crainte filiale?
9° Si la crainte est un don du Saint-Esprit?
10° Si elle croît lorsque croît la charité?
11° Si elle demeure dans la Patrie?
12° Ce qui lui correspond dans les béatitudes et dans les fruits.

De ces douze articles, les onze premiers traitent du don de crainte; le douzième, de la béatitude et du fruit qui lui correspondent. — Pour le don de crainte, est d'abord étudiée la raison de crainte (art. 1-8); puis, la raison de don (9-11). — La raison de crainte par rapport à Dieu, est étudiée, d'abord, quant à sa possibilité (art. 1); puis, quant à ses espèces : en général (art. 2); en particulier : pour la crainte mondaine (art. 3); pour la crainte servile (art. 4-6); pour la crainte filiale (art. 7, 8). — Et, d'abord, si la crainte de Dieu est possible? C'est l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si Dieu peut être craint?

Trois objections veulent prouver que « Dieu ne peut pas être craint ». — La première arguë de ce que « l'objet de la crainte

est un mal futur, ainsi qu'il a été vu plus haut (1^a-2^{ae}, q. 41, art. 2; q. 42, art. 1). Or, Dieu est exempt de tout mal, étant la bonté elle-même. Donc Dieu ne peut pas être craint ». — La seconde objection dit que « la crainte s'oppose à l'espoir. Or, nous avons l'espérance au sujet de Dieu. Donc nous ne pouvons pas, simultanément, le craindre ». — La troisième objection fait observer qu' « au témoignage d'Aristote, dans le second livre de la *Rhétorique* (ch. v, n. 13), *nous craignons ces choses desquelles nous proviennent des maux*. Or, les maux ne nous proviennent point de Dieu, mais de nous-mêmes; selon cette parole d'Osée, ch. XIII (v. 9) : *Ta perte vient de toi, Israël; et de moi vient ton secours*. Donc Dieu ne doit pas être craint ».

L'argument *sed contra* oppose qu' « il est dit, dans Jérémie, ch. x (v. 7) : *Qui ne vous craindra point, ô Roi des nations?* et dans Malachie, ch. I (v. 6) : *Si je suis le Seigneur, où donc est ma crainte?* »

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « comme l'espérance a un double objet, dont l'un est le bien même futur que l'on espère acquérir, et l'autre le secours de celui par qui l'on attend de pouvoir obtenir ce que l'on espère; de même aussi la crainte peut avoir un double objet, dont l'un sera le mal même que l'homme fuit, et l'autre, ce d'où le mal peut provenir. Selon le premier mode, Dieu, qui est la bonté elle-même, ne peut pas être objet de crainte. Mais, selon le second mode, Il peut être objet de crainte : pour autant que de Lui, ou par rapport à Lui, quelque mal peut nous menacer. — De lui, peut nous menacer le mal de peine, lequel n'est pas un mal au sens pur et simple, mais en un certain sens seulement, et purement et simplement un bien. Le bien, en effet, se disant par rapport à la fin, et le mal impliquant la privation de cet ordre, cela est un mal au sens pur et simple, qui exclut l'ordre de la fin dernière; c'est le mal de coulpe. Quant au mal de peine, il est un certain mal, en tant qu'il prive d'un certain bien particulier; mais il est cependant un bien pur et simple, pour autant qu'il dépend de l'ordre de la fin dernière. — Par rapport à Dieu », ou relativement à Lui, « le mal de coulpe peut nous atteindre, selon que », par le péché, « nous

nous séparons de Lui. — De cette manière », ou en tant que le mal peut nous atteindre comme venant de Dieu ou comme regardant Dieu Lui-même, il est vrai que « Dieu peut et doit être craint ».

L'*ad primum* fait observer que « l'objection procède du mal qui est l'objet de la crainte », étant cela même que l'on fuit, ou selon le premier mode dont nous avons parlé.

L'*ad secundum* explique qu' « en Dieu, on peut considérer : et la justice, selon laquelle Il punit ceux qui pèchent; et la miséricorde, selon laquelle Il nous délivre. Selon la considération de sa justice, naît en nous la crainte ; et selon la considération de sa miséricorde, l'espérance. Et voilà comment, selon des considérations diverses, Dieu est objet d'espérance et de crainte ».

L'*ad tertium* déclare que « le mal de coulpe n'est point de Dieu comme de son auteur, mais de nous-mêmes, pour autant que nous nous éloignons de Dieu. Quant au mal de peine, il est de Dieu comme de son auteur, en tant qu'il a la raison de bien, c'est-à-dire en tant qu'il est juste; mais qu'une peine nous soit infligée justement, la cause en est d'abord dans le mérite du péché. C'est en ce sens-là qu'il est dit, dans *la Sagesse*, ch. I (v. 13, 16), que *Dieu n'a point fait la mort; mais ce sont les impies qui l'ont appelée du geste et de la parole* ». — La réponse doit être retenue avec le plus grand soin. Elle a son application dans tout l'ordre de la réprobation et du gouvernement divin à l'endroit des méchants.

Dieu ne saurait jamais être craint sous la raison d'un mal quelconque, étant, au contraire, le Souverain Bien. Mais, parce qu'Il est le Souverain Bien, Il peut et doit être craint, comme le vengeur de tout mal, ou comme le terme d'où s'éloigne le mal de coulpe, qui consiste précisément dans le fait de s'éloigner de Dieu. — Étant donné ce double mode dont Dieu peut être craint, quelles seront les espèces de crainte qui pourront se présenter à son endroit? C'est ce que nous devons maintenant considérer ; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article II.

Si la crainte se divise comme il convient en crainte filiale, initiale, servile et mondaine ?

Cette division, comme nous le verrons à l'argument *sed contra*, était consacrée par l'autorité du Maître des *Sentences*. — Cinq objections veulent prouver que « la crainte n'est point divisée comme il convient, en crainte filiale, initiale, servile et mondaine ». — La première dit que « saint Jean Damascène, au second livre (de la *Foi Orthodoxe*, ch. xv), assigne six espèces de crainte, savoir la paresse, la honte, et les autres dont il a été parlé plus haut (*1ª-2ªᵉ*, q. 41, art. 4), lesquelles ne sont point touchées dans la division qui nous occupe. Donc il semble que cette division de la crainte n'est point ce qu'il faudrait ». — La seconde objection fait observer que « chacune de ces craintes est bonne ou mauvaise. Or, il est une crainte, savoir la crainte naturelle, qui n'est point bonne d'une bonté morale, quisqu'elle est dans les démons, selon cette parole de saint Jacques, ch. ii (v. 19) : *Les démons croient et craignent;* ni, non plus, mauvaise, puisqu'elle a été dans le Christ, selon cette parole de saint Marc, ch. xiv (v. 33) : *Jésus commença à se troubler et à être accablé.* Donc la crainte est insuffisamment divisée dans la division dont il s'agit ». — La troisième objection déclare que « le rapport du fils au père n'est point celui de la femme au mari et de l'esclave au maître. Or, la crainte filiale, qui est celle du fils par rapport à son père, se distingue de la crainte servile qui est celle de l'esclave par rapport à son maître. Donc la crainte chaste, qui semble être celle de la femme par rapport au mari, devrait se distinguer de toutes les autres espèces de crainte ». — La quatrième objection note que « si la crainte servile a pour objet la peine, il en est de même pour la crainte initiale et la crainte mondaine. Il n'y avait donc pas à distinguer ces diverses craintes les unes des autres ». — La cinquième objection remarque que « comme la concupiscence a pour objet le bien, de même la

crainte a pour objet le mal. Or, autre est la concupiscence des yeux, qui porte sur les biens du monde, et autre est la concupiscence de la chair, qui porte sur le plaisir du sujet. Donc, autre sera aussi la crainte mondaine qui craint de perdre les biens extérieurs, et autre la crainte humaine qui craint ce qui porte atteinte à la propre personne ».

L'argument *sed contra* se contente d'en appeler à « l'autorité du Maître des *Sentences*, liv. III, dist. XXXIV ».

Au corps de l'article, saint Thomas fait observer que « nous parlons maintenant de la crainte, selon que par elle en quelque manière nous nous tournons vers Dieu ou nous nous détournons de Lui. L'objet de la crainte, en effet, étant le mal, il s'ensuit que parfois l'homme, en raison des maux qu'il craint, s'éloigne de Dieu ; cette crainte est appelée *humaine* ou *mondaine*. D'autres fois, l'homme, par les maux qu'il craint, se tourne vers Dieu et s'attache à Lui. Or, le mal qui fait cela est d'une double sorte ; savoir : le mal de peine ; et le mal de coulpe. Si donc quelqu'un se tourne vers Dieu et s'attache à Lui par crainte de la peine, ce sera la crainte *servile*. Si, au contraire, c'est par crainte de la faute, ce sera la crainte *filiale* : car il appartient aux enfants de craindre l'offense de leur père. Lorsque c'est par crainte de l'une et de l'autre, alors c'est la crainte *initiale*, qui se trouve au milieu entre l'une et l'autre crainte. — Quant à savoir si le mal de coulpe peut être craint, nous l'avons déterminé plus haut, quand il s'agissait de la passion de la crainte » (*I*ª-*2*ª*e*, q. 42, art. 3).

L'*ad primum* observe que « saint Jean Damascène divise la crainte selon qu'elle est une passion de l'âme ; tandis que la division actuelle se prend par rapport à Dieu, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article).

L'*ad secundum* dit que « le bien moral se considère surtout dans la marche vers Dieu ; et le mal moral, dans l'éloignement de Dieu. C'est pour cela que toutes les craintes dont il s'agit dans cette division impliquent le bien ou le mal moral. La crainte naturelle est, au contraire, présupposée au bien et au mal moral. Et voilà pourquoi elle n'est point mise au nombre des craintes dont il s'agit ».

L'*ad tertium* fait observer que « le rapport de l'esclave au maître est selon le pouvoir du maître qui se soumet l'esclave ; tandis que le rapport du fils au père, ou de la femme au mari, est, au contraire, selon l'affection du fils se soumettant au père ou l'affection de la femme s'unissant au mari par l'union de l'amour. Aussi bien l'amour chaste et l'amour filial reviennent au même. C'est qu'en effet par l'amour de la charité, Dieu devient notre Père, selon cette parole de l'Épître *aux Romains*, ch. VIII (v. 15) : *Vous avez reçu l'Esprit de l'adoption des enfants, qui nous fait crier : Abba! Père!* Selon la même charité, Dieu est dit aussi notre Époux, selon cette parole de la seconde Épître *aux Corinthiens*, ch. XI (v. 2) : *Je vous ai fiancés à un Époux, vous conservant pures et vierges pour le Christ.* Quant à la crainte servile, elle se réfère à autre chose, parce qu'elle n'implique point la charité dans son concept ».

L'*ad quartum* accorde que « les trois craintes citées dans l'objection regardent la peine; mais diversement, car la crainte humaine ou mondaine regarde la peine qui éloigne de Dieu, peine qu'infligent parfois ou dont menacent les ennemis de Dieu. La crainte servile, au contraire, et la crainte initiale regardent la peine qui attire les hommes à Dieu, peine qui est infligée par Dieu ou dont Dieu menace. Cette peine est ce que regarde principalement la crainte servile, tandis que la crainte initiale la regarde en second » et conjointement avec l'offense de Dieu qui est redoutée en premier.

L'*ad quintum* répond que « c'est la même raison qui détourne l'homme de Dieu dans la crainte de perdre les biens mondains et dans la crainte de perdre la santé de son propre corps ; parce que les biens extérieurs se réfèrent au corps. Aussi bien, les deux craintes sont ici confondues, bien que les maux qui sont craints soient divers, comme sont aussi divers les biens que l'on convoite. Et c'est de cette diversité que provient la diversité spécifique des péchés, lesquels ont cependant tous ceci de commun, qu'ils éloignent de Dieu ».

Lorsque, en raison des maux qu'il craint, l'homme s'éloigne de Dieu, on a la crainte *mondaine* ou *humaine*. Si, en raison

des maux qu'il craint, il se tourne vers Dieu et s'attache à Lui, ce sera la crainte *servile*, quand il s'agira d'une peine nous privant de notre bien propre; la crainte *filiale*, quand le mal que l'on craint est le mal de coulpe s'attaquant au bien de Dieu, même en nous; la crainte *initiale*, quand on craint tout ensemble et le mal de coulpe et le mal de peine. — Il nous faut maintenant examiner ces diverses craintes dans le détail. — Et, d'abord, la crainte mondaine ou humaine. Ce va être l'objet de l'article qui suit.

Article III.

Si la crainte mondaine est toujours mauvaise?

Trois objections veulent prouver que « la crainte mondaine n'est pas toujours mauvaise ». — La première dit qu' « à la crainte humaine » ou mondaine, « semble appartenir que nous révérions les hommes. Or, quelques-uns sont blâmés de ce qu'ils ne révèrent point les hommes; comme on le voit dans saint Luc, ch. XVIII (v. 2), au sujet de ce juge inique *qui ne craignait point Dieu et ne révérait point les hommes*. Donc il semble que la crainte mondaine n'est point toujours mauvaise ». — La seconde objection remarque qu' « à la crainte mondaine semblent se rapporter les peines qui sont infligées par les pouvoirs séculiers. Or, ces sortes de peines nous provoquent à bien agir, selon cette parole de l'Épître *aux Romains*, ch. XIII (v. 3) : *Veux-tu ne point craindre le pouvoir? Fais le bien : et tu auras de lui la louange*. Donc la crainte mondaine n'est pas toujours mauvaise ». — La troisième objection déclare que « ce qui est en nous naturellement ne semble point être mauvais; car les choses naturelles sont en nous de par Dieu. Or, il est naturel à l'homme qu'il craigne le dommage de son propre corps ou la perte des biens temporels qui servent à l'entretien de la vie présente. Donc il semble que la crainte mondaine n'est pas toujours mauvaise ».

L'argument *sed contra* est que le Seigneur dit en saint Matthieu, ch. X (v. 28) : *Ne craignez point ceux qui tuent le corps,*

où la crainte mondaine est prohibée. Puis donc que rien n'est prohibé par Dieu si ce n'est le mal, il s'ensuit que la crainte mondaine est mauvaise ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « comme il ressort de ce qui a été dit plus haut (*1ª-2ªᵉ*, q. 18, art. 2; q. 54, art. 2), les actes moraux et les habitus tirent des objets leur nom et leur espèce. Or, l'objet propre du mouvement de l'appétit est le bien final. Il s'ensuit que tout mouvement de l'appétit est spécifié et dénommé par sa propre fin. Si, en effet, quelqu'un appelait du nom de cupidité l'amour du travail, parce que les hommes travaillent en vue de la cupidité, il s'exprimerait mal; car le cupide ne se propose point le travail comme fin, mais comme ce qui est ordonné à la fin; et comme fin il se propose les richesses; et voilà pourquoi la cupidité s'appelle proprement le désir ou l'amour des richesses » considérées comme fin; « ce qui est un mal. De cette manière, l'amour mondain se dira proprement de celui qui s'appuie sur le monde comme sur sa fin. Et, de la sorte, l'amour mondain est toujours mauvais. D'autre part, la crainte naît de l'amour; car l'homme craint de perdre ce qu'il aime, comme on le voit par saint Augustin, au livre des *Quatre-vingt-trois questions* (q. XXXIII). Par conséquent, la crainte mondaine est celle qui procède de l'amour mondain comme d'une mauvaise racine. Aussi bien la crainte mondaine, elle aussi, est toujours mauvaise ».

L'*ad primum* fait observer qu' « on peut révérer les hommes d'une double manière. Ou en tant qu'il y a en eux quelque chose de divin, comme le bien de la grâce ou de la vertu, ou à tout le moins l'image naturelle de Dieu; et c'est en ce sens que sont blâmés ceux qui ne révèrent point les hommes. Ou en tant qu'ils sont contraires à Dieu; et, de la sorte, ceux-là sont loués qui ne révèrent point les hommes, selon cette parole, dite, dans l'*Ecclésiastique*, ch. XLVIII (v. 13), d'Élie et d'Élisée : *En leurs jours, ils ne craignirent point le prince* ». — Nous ne saurions trop retenir cette distinction essentielle donnée ici par saint Thomas : elle doit éclairer toute notre conduite dans nos rapports avec les hommes.

L'*ad secundum* déclare que « les puissances séculières, quand elles infligent des peines pour détourner les hommes du péché, sont en cela les ministres de Dieu, selon cette parole de l'Épître *aux Romains*, ch. XIII (v. 4) : *Il est le ministre de Dieu, chargé d'exercer la vengeance et de punir celui qui agit mal.* Et, de ce chef, craindre la puissance séculière ne relève point de la crainte mondaine, mais de la crainte servile ou de la crainte initiale ».

L'*ad tertium* accorde qu' « il est naturel que l'homme évite le dommage de son propre corps ou même la perte des biens corporels; mais que l'homme, en raison de ces choses-là, s'éloigne de la justice, ceci est contre la raison naturelle. Aussi bien Aristote dit, au troisième livre de l'*Éthique* (ch. I, n. 8; de S. Th., leç. 2), qu'il y a des choses, savoir les œuvres des péchés, auxquelles nul ne doit être forcé par aucune crainte; car il est pire de commettre ces sortes de péchés que de subir n'importe quelles peines ». — Ici encore la distinction que vient de faire saint Thomas ne saurait trop être retenue; elle est d'une portée immense pour toute la vie morale.

La crainte mondaine, procédant de l'amour qui fait qu'on s'appuie sur le monde comme sur sa fin, en telle sorte que l'on craint plus de perdre les biens du monde que tout autre mal, est toujours mauvaise. — Que penser de la crainte servile? Est-elle toujours bonne? C'est ce que nous allons examiner à l'article suivant.

Article IV.

Si la crainte servile est toujours bonne?

Trois objections veulent prouver que « la crainte servile n'est pas toujours bonne ». — La première dit que « ce dont l'usage est mauvais est lui-même mauvais. Or, l'usage de la crainte servile est mauvais; car la glose dit, sur l'Épître *aux Romains*, ch. VIII (v. 15) : *Celui qui fait une chose par crainte, même si la chose qu'il fait est bonne, il ne la fait pas bien.* Donc

la crainte servile n'est point bonne ». — La seconde objection déclare que « ce qui vient de la racine du péché n'est point bon. Or, la crainte servile vient de la racine du péché; car sur cette parole de Job, ch. III (v. 11) : *Pourquoi ne suis-je point mort dans le sein de ma mère?* Saint Grégoire dit : *Lorsque du péché on craint la peine présente et qu'on n'aime point la face de Dieu que l'on a perdue, la crainte vient de l'enflure, non de l'humilité.* Donc la crainte servile est mauvaise ». — La troisième objection fait remarquer que « comme à l'amour de charité s'oppose l'amour mercenaire, de même à la crainte chaste semble s'opposer la crainte servile. Or, l'amour mercenaire », qui ne vise que la récompense, « est toujours mauvais. Donc il en est de même de l'amour servile ».

L'argument *sed contra* oppose qu' « il n'est aucun mal qui vienne de l'Esprit-Saint. Or, la crainte servile vient de l'Esprit-Saint; car, sur cette parole de l'Épître *aux Romains*, ch. VIII (v. 15) : *Vous n'avez point reçu l'Esprit de servitude*, etc., la glose dit : *C'est un seul et même Esprit qui fait les deux craintes : la crainte servile et la crainte chaste.* Donc la crainte servile n'est point mauvaise ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « la crainte servile, du côté où elle est servile, a d'être mauvaise. La servitude, en effet, s'oppose à la liberté. Et parce que celui-là est libre qui est cause de lui-même » en ce qu'il fait, « comme il est dit au commencement des *Métaphysiques* (liv. I, ch. II, n. 9; de S. Th., leç. 3), le serf » ou l'esclave « est celui qui n'agit pas en raison de lui-même, mais comme mû du dehors. D'autre part, quiconque fait une chose par amour, agit comme de lui-même, parce que c'est sa propre inclination qui le porte à agir. Il suit de là qu'il est contre la raison de servilité, que quelqu'un agisse par amour. Et, par conséquent, la crainte servile, en tant qu'elle est servile, est contraire à la charité. Si donc la servilité était de l'essence de la crainte, il faudrait que la crainte servile fût purement et simplement mauvaise; c'est ainsi que l'adultère est mauvais purement et simplement, parce que ce en quoi il est contraire à la charité fait partie de son espèce. Mais la servilité dont nous avons parlé ne fait

point partie de la crainte servile ; pas plus que la qualité d'informe, de l'espèce de la foi informe (cf. q. 4, art. 3; art. 4). C'est qu'en effet l'espèce morale de l'habitus ou de l'acte se tire de l'objet. Or, l'objet de la crainte servile est la peine : pour laquelle peine c'est chose accidentelle que le bien auquel elle s'oppose soit aimé comme fin dernière et que par suite la peine soit redoutée comme le plus grand mal, ce qui arrive en celui qui n'a pas la charité; ou qu'il soit ordonné à Dieu comme à sa fin et que par suite la peine ne soit point redoutée comme le plus grand mal, ce qui arrive en celui qui a la charité. L'espèce de l'habitus, en effet, ne change point, du fait que son objet ou sa fin est ordonné à une fin ultérieure. Par où l'on voit que la crainte servile, dans sa substance, est chose bonne, mais que sa servilité est mauvaise ».

L'*ad primum* déclare que « cette parole de saint Augustin » formant la glose que citait l'objection, « se doit entendre de celui qui fait quelque chose mû par la crainte servile en tant que servile, n'aimant pas la justice, mais seulement craignant la peine ».

L'*ad secundum* fait observer que « la crainte servile dans sa substance ne vient pas de l'enflure » ou de l'orgueil. « C'est la servilité de cette crainte qui vient ainsi de l'enflure, pour autant que l'homme ne veut point soumettre son cœur au joug de la justice par amour ».

L'*ad tertium* explique que « l'amour mercenaire est ainsi appelé parce qu'il aime Dieu pour les biens temporels; ce qui, de soi, est contraire à la charité. Et c'est pour cela que l'amour mercenaire est toujours mauvais. Mais la crainte servile en elle-même n'implique que la crainte de la peine, que cette peine soit tenue pour le plus grand mal ou qu'elle ne soit point tenue pour le plus grand mal ». — Retenons, au passage, cette définition de l'amour mercenaire, qui ne vise que la récompense terrestre, sans faire cas de la récompense céleste. Par où l'on voit que l'amour de la récompense céleste ne s'oppose en rien à la charité; bien plus, il en fait partie essentiellement, comme nous aurons à le dire bientôt.

La crainte servile, prise en elle-même ou en tant qu'elle vise la peine même d'ordre sensible qui peut nous venir de Dieu, est chose bonne; elle ne serait mauvaise que si elle craignait cette peine comme le souverain mal. — Mais cette crainte, ainsi bonne en elle-même, pouvons-nous l'identifier en substance avec la crainte filiale, ou faut-il dire qu'elle en est toujours distincte? C'est ce que nous allons examiner à l'article qui suit.

Article V.

Si la crainte servile est une même chose en substance avec la crainte filiale?

Trois objections veulent prouver que « la crainte servile est une même chose en substance avec la crainte filiale ». — La première arguë comme il suit : « La crainte filiale paraît être à la crainte servile ce que la foi formée est à la foi informe, dont l'une est compatible avec le péché mortel et non pas l'autre. Or, la foi formée et la foi informe sont une même foi en substance. Donc la crainte servile et la crainte filiale seront aussi une même chose en substance ». — La seconde objection fait observer que « les habitus se diversifient selon les objets. Or, la crainte filiale et la crainte servile ont un même objet; car l'une et l'autre craint Dieu. Donc la crainte servile et la crainte filiale sont une même chose en substance ». — La troisième objection déclare que « si l'homme espère jouir de Dieu et en recevoir des bienfaits, de même il craint d'être séparé de Lui et d'être puni par Lui. Or, c'est la même espérance qui nous fait espérer jouir de Dieu et recevoir de Lui d'autres bienfaits, comme il a été dit plus haut (q. 17, art. 2, ad 2um; art. 3). Donc elle est aussi une même crainte, la crainte filiale qui nous fait craindre la séparation de Dieu, et la crainte servile qui nous fait craindre d'être puni par Lui ».

L'argument *sed contra* en appelle à « saint Augustin », qui, « dans son commentaire *Sur la première épître canonique de saint Jean* (tr. IX), dit qu'il y a deux craintes : l'une, servile; et l'autre, filiale ou chaste ».

Au corps de l'article, saint Thomas précise que « l'objet propre de la crainte est le mal. Et parce que les actes et les habitus se distinguent en raison de l'objet, comme il ressort de ce qui a été dit (*1ª-2ªᵉ*, q. 18, art. 5; q. 54, art. 2), il est nécessaire que selon la diversité des maux, les craintes diffèrent aussi spécifiquement. Or, il y a une différence spécifique entre le mal de peine que fuit la crainte servile, et le mal de coulpe que fuit la crainte filiale, comme il ressort de ce qui a été dit précédemment (I p., q. 48, art. 5). Il s'ensuit que manifestement la crainte filiale et la crainte servile ne sont point une même chose en substance, mais qu'elles diffèrent spécifiquement ».

L'*ad primum* fait observer que « la foi formée et la foi informe ne diffèrent point en raison de l'objet; l'une et l'autre, en effet, croit à Dieu et croit Dieu; mais elles diffèrent seulement par quelque chose d'extrinsèque, savoir la présence ou l'absence de la charité. Et de là vient qu'elles ne diffèrent point en substance. La crainte servile, au contraire, et la crainte filiale diffèrent selon les objets. Et voilà pourquoi la raison n'est pas la même ».

L'*ad secundum* répond que « la crainte servile et la crainte filiale n'ont pas à Dieu le même rapport. La crainte servile, en effet, regarde Dieu comme le principe qui inflige des peines. La crainte filiale, au contraire, regarde Dieu, non point comme le principe actif de la coulpe, mais plutôt comme le terme dont elle redoute d'être séparée par la coulpe. Et voilà pourquoi de cet objet qui est Dieu ne résulte point pour elles une identité d'espèce. C'est ainsi, du reste, que même les mouvements naturels se diversifient en espèce selon la diversité du rapport qu'ils ont à un même terme : et, par exemple, l'on a deux mouvements spécifiques selon qu'on tend à la blancheur ou selon qu'on s'en éloigne ».

L'*ad tertium* dit que « l'espérance regarde Dieu sous la raison de principe tant pour ce qui est de la punition divine que pour ce qui est des autres bienfaits. Il n'en est pas de même de la crainte », ainsi que nous l'avons dit. « Et, par suite, la raison n'est pas la même ».

La crainte servile diffère toujours, essentiellement, de la crainte filiale. L'une, regarde Dieu comme auteur du mal de peine; l'autre, le regarde comme Bien dont on s'éloigne ou que l'on perd par le mal de coulpe. — S'ensuit-il que la crainte servile soit incompatible avec la charité, ou devons-nous dire qu'elle peut coexister avec elle? Saint Thomas nous va répondre à l'article suivant.

Article VI.

Si la crainte servile demeure avec la charité?

Trois objections veulent prouver que « la crainte servile ne demeure pas avec la charité ». — La première est une parole de « saint Augustin », qui « dit, *Sur la première épître canonique de saint Jean* (tr. IX), que *si la charité commence à habiter, la crainte est chassée, qui lui avait préparé la place* ». — La seconde objection rappelle que « la charité de Dieu est répandue dans nos cœurs par l'Esprit-Saint qui nous a été donné, comme il est dit *aux Romains*, ch. v (v. 5). Or, *où se trouve l'Esprit du Seigneur, là est la liberté,* selon qu'il est marqué dans la seconde Épître *aux Corinthiens,* ch. III (v. 17). Puis donc que la liberté exclut la servitude, il semble que la crainte servile est chassée dès que la charité survient ». — La troisième objection fait observer que « la crainte servile est causée par l'amour de soi, en tant que la peine diminue le bien propre. Or, l'amour de Dieu chasse l'amour de soi; car il fait qu'on se méprise soi-même, comme on le voit par l'autorité de saint Augustin, au livre XIV de *la Cité de Dieu* (ch. XXVIII), que *l'amour de Dieu poussé jusqu'au mépris de soi fait la cité de Dieu.* Donc il semble que la charité paraissant, la crainte servile est enlevée ».

L'argument *sed contra* oppose que « la crainte servile est un don de l'Esprit-Saint, comme il a été dit plus haut (art. 4, arg. *sed contra*). Or, les dons du Saint-Esprit ne sont point enlevés, quand survient la charité, par laquelle l'Esprit-Saint habite en nous. Donc, quand survient la charité, la crainte servile n'est pas enlevée ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare que « la crainte servile est causée par l'amour de soi; car elle est la crainte de la peine qui est un dommage du bien propre. Il s'ensuit que la crainte servile pourra rester avec la charité comme peut rester avec elle l'amour de soi. C'est qu'en effet la raison est la même, que l'homme désire son bien, et qu'il craigne d'en être privé. Or, l'amour de soi peut se référer à la charité d'une triple manière. D'une première manière, il lui est contraire. C'est lorsque quelqu'un met sa fin dans l'amour de son propre bien. D'une autre manière, il se trouve compris dans la charité. C'est quand l'homme s'aime lui-même pour Dieu et en Dieu. D'une troisième manière, il se distingue de la charité mais ne lui est point contraire. C'est lorsque quelqu'un s'aime lui-même sous la raison de son bien propre, mais en telle sorte qu'il ne constitue point sa fin dans ce bien-là; comme, du reste, même pour le prochain, peut exister quelque autre dilection spéciale, en dehors de la dilection de la charité qui est fondée sur Dieu, alors que le prochain est aimé en raison de la parenté, ou en raison de toute autre condition humaine, laquelle cependant peut se rapporter à la charité. — Ainsi donc, la crainte de la peine, elle aussi, se trouve, dans un premier sens, comprise dans la charité; car être séparé de Dieu est une certaine peine, que la charité fuit au plus haut point. Aussi bien, ceci fait partie de la crainte chaste. — D'une autre manière, la crainte de la peine est contraire à la charité. C'est quand l'homme fuit la peine contraire à son bien naturel comme le mal souverain, contraire au bien qui est aimé à titre de fin. De cette sorte, la crainte de la peine n'est point avec la charité. — D'une autre manière, la crainte de la peine se distingue, dans sa substance, de la crainte chaste, en ce sens que l'homme craint le mal de peine, non sous la raison de séparation d'avec Dieu, mais en tant qu'il nuit au bien propre; sans que cependant l'on constitue sa fin dans ce bien-là, d'où il suit qu'on ne le redoute point comme le souverain mal. Cette crainte de la peine peut être avec la charité. Mais cette crainte de la peine n'est dite servile, que lorsque la peine est redoutée comme le mal principal, ainsi qu'il ressort de ce qui

a été dit (art. 2, *ad 2um*; art. 4). — Nous dirons donc que la crainte, en tant que servile, ne demeure pas avec la charité; mais la substance de la crainte servile peut demeurer avec la charité, comme l'amour de soi peut aussi demeurer avec la charité ».

L'*ad primum* dit que « saint Augustin parle de la crainte en tant qu'elle est servile ».

« Et c'est aussi dans le même sens que procèdent les deux autres objections ».

Tout est à retenir dans l'article que nous venons de lire. Il précise de façon lumineuse la notion de l'amour de soi dans ses rapports avec la charité. Et nous y voyons, de la façon la plus expresse, qu'au témoignage de saint Thomas, il est un amour de soi qui est essentiel à la charité et en est inséparable. C'est l'amour par lequel nous aimons Dieu, selon qu'Il est à Lui-même son propre bien, comme notre bien propre. Prétendre faire abstraction de cet amour, pour aimer Dieu de l'amour de charité, serait ne plus s'entendre. Il n'est qu'un amour de soi qui n'est plus l'amour de charité. C'est celui qui consiste à aimer son bien propre, *selon que ce bien propre se renferme dans les limites du bien qui correspond à notre nature.* Voilà l'amour intéressé, qui devient un amour mercenaire, quand on subordonne tout au bien qui en est l'objet. Et il n'est incompatible avec la charité que dans ce dernier cas. Si, en effet, il reste, dans son objet, subordonné au bien supérieur de la charité, il n'a rien de mauvais en soi et peut coexister avec elle. — Saint Thomas examine ensuite une propriété de la crainte, quand elle est bonne, qu'il s'agisse de la crainte servile ou de la crainte filiale; et c'est de savoir si l'on peut dire, comme il est marqué dans l'Écriture, que la crainte est le commencement de la sagesse. Nous allons voir sa réponse à l'article qui suit.

Article VII.

Si la crainte est le commencement de la sagesse?

Trois objections veulent prouver que « la crainte n'est pas le commencement de la sagesse ». — La première dit que « le commencement est quelque chose de l'objet. Or, la crainte n'est point quelque chose de la sagesse; car la crainte est dans la faculté d'aimer, et la sagesse est dans la faculté de connaître. Donc il semble que la crainte n'est pas le commencement de la sagesse ». — La seconde objection fait observer qu' « il n'est rien qui soit le commencement de lui-même. Or, *la crainte de Dieu elle-même est la sagesse*, comme il est dit au livre de Job, ch. XXVIII (v. 28). Donc il semble que la crainte de Dieu n'est pas le commencement de la sagesse ». — La troisième objection déclare qu' « il n'est rien qui soit avant le principe. Or, il y a quelque chose qui est avant la crainte; car la foi précède la crainte. Donc il semble que la crainte n'est point le commencement de la sagesse ».

L'argument *sed contra* oppose simplement qu' « il est dit, dans le psaume (CX, v. 10) : *Le commencement de la sagesse, la crainte du Seigneur* ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit qu' « une chose peut se dire le commencement de la sagesse, d'une double manière : d'abord, parce qu'elle est le commencement de la sagesse elle-même dans son essence; ensuite, quant à son effet. C'est ainsi que le commencement de l'art dans son essence, ce sont les principes d'où l'art procède; et le commencement de l'art quant à son effet, c'est cela même par où l'art commence d'opérer, auquel sens on dira, par exemple, que le principe ou le commencement de l'art de construire est le fondement, parce que c'est par là que le constructeur commence son œuvre. Or, s'il s'agit de la sagesse, parce qu'elle est la connaissance des choses divines, ainsi qu'il sera dit plus loin (q. 45, art. 1), elle est autrement considérée par nous et autrement par les philosophes. Et, en effet, notre vie étant ordon-

née à la fruition divine et étant dirigée selon une certaine participation de la nature divine, qui se fait par la grâce, la sagesse, selon nous, n'est point considérée seulement du côté où elle connaît Dieu, mais aussi du côté où elle dirige la vie humaine, qui n'est pas dirigée seulement par des raisons humaines, mais aussi par des raisons divines, comme on le voit par saint Augustin, au livre XII de *la Trinité* (ch. XIII). Ainsi donc, le commencement de la sagesse, selon son essence, sera les premiers principes de la sagesse, qui sont les articles de la foi. Et dans ce sens, c'est la foi qui est dite le commencement de la sagesse. Mais, du côté de l'effet, le commencement de la sagesse est ce par où la sagesse commence d'opérer. C'est en ce sens que la crainte est le commencement de la sagesse. Autrement toutefois la crainte servile; et autrement, la crainte filiale. La crainte servile, en effet, est comme le principe extrinsèque, qui dispose à la sagesse; pour autant que l'homme, par crainte de la peine, s'éloigne du péché, et de la sorte il devient apte à l'effet de la sagesse, selon cette parole de l'*Ecclésiastique*, ch. I (v. 27) : *La crainte du Seigneur chasse le péché.* Quant à la crainte chaste ou filiale, elle est le commencement de la sagesse, comme étant le premier effet de la sagesse. Dès là, en effet, qu'il appartient à la sagesse de faire que la vie humaine soit réglée selon les raisons divines, c'est en cela que doit être le commencement, savoir que l'homme révère Dieu et se soumette à Lui; il suivra de là, en effet, que l'homme sera, en toutes choses, réglé selon Dieu », puisqu'il aura pris Dieu Lui-même et sa volonté comme règle de sa vie.

L'*ad primum* répond que « cette raison montre que la crainte n'est point le commencement de la sagesse, quant à l'essence de la sagesse »; et nous l'accordons.

L'*ad secundum* déclare que « la crainte de Dieu se compare à toute la vie humaine réglée par la sagesse divine, comme la racine se compare à l'arbre; et voilà pourquoi il est dit dans l'*Ecclésiastique*, ch. I (v. 25) : *La racine de la sagesse consiste à craindre Dieu; et ses rameaux durent longtemps.* De même donc que la racine est dite être virtuellement tout l'arbre, de même la crainte de Dieu est dite être la sagesse ».

L'*ad tertium* rappelle que « comme il a été dit (au corps de l'article), c'est d'une autre manière que la foi est le principe de la sagesse, et d'une autre manière la crainte. Aussi bien est-il dit dans l'*Ecclésiastique*, ch. XXV (v. 16) : *La crainte de Dieu est le commencement de son amour; quant au commencement de la foi, il faut l'unir à Lui* ».

La crainte qui est bonne est le commencement de la sagesse surnaturelle, non en ce qui est de sa substance ou de la connaissance des premiers principes surnaturels, car ceci est le propre de la foi, mais quant à son effet ou quant à l'opération de la vie surnaturelle : disposant d'une façon immédiate à cette opération, comme la crainte servile ; ou la commençant même, comme la crainte chaste et filiale. — Après avoir parlé de la crainte mondaine et de la crainte servile, il nous reste à dire un mot de l'autre espèce de crainte, qui est la crainte initiale, comparée, elle aussi, avec la crainte filiale ou chaste. Ce va être l'objet de l'article suivant.

Article VIII.

Si la crainte initiale diffère en substance de la crainte filiale ?

Trois objections veulent prouver que « la crainte initiale diffère en substance de la crainte filiale ». — La première observe que « la crainte filiale est causée par l'amour. Or, la crainte initiale est le commencement de l'amour, selon cette parole de l'*Ecclésiastique*, ch. XXV (v. 16) : *La crainte du Seigneur est le commencement de son amour*. Donc la crainte initiale est une autre crainte que la crainte filiale ». — La seconde objection dit que « la crainte initiale craint la peine, qui est l'objet de la crainte servile, et, par là, il semble que la crainte initiale est une même chose avec la crainte servile. Or, la crainte servile est autre que la crainte filiale. Donc la crainte initiale, elle aussi, doit être, dans sa substance, une autre crainte que la crainte filiale ». — La troisième objection fait

observer que « le milieu diffère par une même raison de l'un et l'autre extrême. Or, la crainte initiale est au milieu entre la crainte servile et la crainte filiale. Donc elle diffère et de l'une et de l'autre ».

L'argument *sed contra* dit que « le parfait et l'imparfait ne diversifient point la substance de la chose. Or, la crainte initiale et la crainte filiale diffèrent selon la raison de perfection et d'imperfection dans la charité; comme on le voit par saint Augustin, *Sur la première Épître canonique de saint Jean* (tr. IX). Donc la crainte initiale ne diffère point, dans sa substance, de la crainte filiale ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « la crainte initiale se dit de ce qu'elle est le commencement (en latin *initium*). Et comme soit la crainte servile, soit la crainte filiale sont d'une certaine manière le commencement de la sagesse, l'une et l'autre peut, en quelque manière, être dite initiale. Toutefois, ce n'est pas dans ce sens que se prend la crainte initiale, en tant qu'elle se distingue de la crainte servile et de la crainte filiale. Elle se prend en tant qu'elle convient à l'état de ceux qui commencent, chez lesquels est commencée la crainte filiale par le commencement de la charité, mais en qui cette crainte filiale n'est point à l'état parfait, eux-mêmes n'étant point parvenus à la perfection de la charité. On voit par là que la crainte initiale ainsi entendue est à la crainte filiale, ce que la charité imparfaite est à la charité parfaite. Or, la charité parfaite et la charité imparfaite ne diffèrent point selon l'essence, mais uniquement selon l'état. Et donc il faut dire que la crainte initiale, selon que nous la prenons ici, ne diffère point, dans son essence, de la crainte filiale ».

L'*ad primum* dit que la crainte qui est le commencement de la dilection est la crainte servile, qui *introduit la charité comme le crin introduit le lin*, ainsi que s'exprime saint Augustin (endroit cité à l'argument *sed contra*). — Ou, ajoute saint Thomas, si on réfère cela à la crainte initiale, elle est dite être le commencement de la dilection, non d'une façon absolue, mais par rapport à l'état de la charité parfaite ».

L'*ad secundum* déclare que « la crainte initiale ne craint point

la peine comme son objet propre, mais parce qu'elle a encore quelque chose de la crainte servile qui lui demeure jointe. La crainte servile, en effet, demeure, quant à sa substance, avec la charité, étant exclue la servilité ; et son acte demeure avec la charité imparfaite, en celui qui n'est point mû seulement à bien agir par l'amour de la justice mais aussi par la crainte de la peine ; cet acte disparaît seulement en celui qui a la charité parfaite, laquelle *met dehors la crainte qui porte sur la peine*, comme il est dit dans la première Épître de saint Jean, ch. IV (v. 18) », à prendre la peine dans le sens de privation du bien propre, autre que Dieu en Lui-même, comme il a été expliqué plus haut (art. 6).

L'*ad tertium* explique que « la crainte initiale est au milieu entre la crainte filiale et la crainte servile, non comme entre des choses qui sont du même genre », auquel sens procédait l'objection ; « mais comme l'imparfait est au milieu entre l'être parfait et le non-être, ainsi qu'il est dit au livre des *Métaphysiques* (de S. Th., leç, 3 ; Did., liv. Ia, c. II, n. 6) ; lequel être imparfait est une même chose en substance avec l'être parfait, tandis qu'il diffère totalement du non-être ».

La crainte initiale, selon qu'elle est le commencement de la crainte filiale en vertu de la charité qui commence, est une même chose avec la crainte filiale, et ne s'en distingue que comme l'imparfait se distingue du parfait. — Après avoir examiné en elles-mêmes les diverses espèces de crainte au sujet de Dieu, nous devons maintenant nous demander si la crainte est un don du Saint-Esprit. Saint Thomas nous va répondre à l'article suivant.

Article IX.

Si la crainte est un don de l'Esprit-Saint?

Cinq objections veulent prouver que « la crainte n'est pas un don de l'Esprit-Saint ». — La première est qu'« il n'est aucun don de l'Esprit-Saint qui s'oppose à la vertu, laquelle

vient aussi de l'Esprit-Saint; sans quoi l'Esprit-Saint serait contraire à Lui-même. Or, la crainte s'oppose à l'espérance, qui est une vertu. Donc la crainte n'est pas un don de l'Esprit-Saint ». — La seconde objection dit que « le propre de la vertu théologale est qu'elle a Dieu pour objet. Or, la crainte a Dieu pour objet, en tant que c'est Dieu qui est craint. Donc la crainte n'est pas un don mais une vertu théologale ». — La troisième objection fait observer que « la crainte est une suite de l'amour. Or, l'amour est une certaine vertu théologale. Donc la crainte aussi est une vertu théologale, comme se référant à la même chose ». — La quatrième objection en appelle à « saint Grégoire », qui « dans le second livre des *Morales* (ch. XLIX, ou XXVII, ou XXXVI), dit que la crainte est donnée contre l'orgueil. Or, à l'orgueil s'oppose la vertu d'humilité. Donc la crainte aussi est comprise sous cette vertu ». — La cinquième objection déclare que « les dons sont plus parfaits que les vertus : ils leur sont donnés, en effet, comme secours, ainsi que le dit saint Grégoire au second livre des *Morales* (endroit précité). Or, l'espérance est plus parfaite que la crainte ; car l'espérance regarde le bien ; et la crainte, le mal. Puis donc que l'espérance est une vertu, on ne doit pas dire que la crainte est un don ».

L'argument *sed contra* oppose que « dans Isaïe, ch. XI (v. 3), la crainte est énumérée parmi les sept dons du Saint-Esprit » (Cf. *1ª-2ªe*, q. 68, art. 4).

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « la crainte est multiple, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. 2). — Or, la crainte humaine, comme saint Augustin le dit au livre *de la Grâce et du Libre arbitre* (ch. XVIII), n'est pas un don de Dieu ; car c'est mû par cette crainte que Pierre nie le Christ ; mais la crainte dont il est dit (en saint Matthieu, ch. X, v. 28; en saint Luc, ch. XII, v. 5) : *Craignez Celui qui peut perdre l'âme et le corps dans la géhenne.* — Pareillement aussi, la crainte servile ne doit point être comptée parmi les sept dons du Saint-Esprit, bien qu'elle ait pour cause l'Esprit-Saint ; parce que, selon que s'en explique saint Augustin, au livre *de la Nature et de la Grâce* (ch. LVII), elle peut avoir, annexée à elle, la volonté de

pécher : or, les dons du Saint-Esprit ne peuvent point être avec la volonté de pécher, n'étant jamais sans la charité, ainsi qu'il a été dit plus haut (*1a-2ae*, q. 68. art. 5). — Il reste donc que la crainte qui est mise au nombre des dons du Saint-Esprit est la crainte filiale ou chaste. Il a été dit, en effet, plus haut (*Ibid.*, art, 1, 3), que les dons du Saint-Esprit sont de certaines perfections habituelles des puissances de l'âme qui les rendent aptes à la motion de l'Esprit-Saint, comme par les vertus morales les puissances appétitives sont rendues aptes à recevoir la motion de la raison. Or, pour qu'un sujet soit rendu apte à être mû par un moteur, la première chose requise est qu'il lui soit soumis, ne lui résistant pas; car la résistance du mobile au moteur empêche le mouvement. Et c'est là précisément ce que fait la crainte filiale ou chaste : par elle, nous révérons Dieu, et nous évitons de nous soustraire à Lui. Aussi bien la crainte filiale tient comme la première place, en remontant, parmi les dons du Saint-Esprit, et la dernière en descendant, ainsi que le marque saint Augustin, au livre *du Sermon du Seigneur sur la Montagne* (liv. I, ch. IV) ».

L'*ad primum* explique que « la crainte filiale n'est point contraire à la vertu d'espérance. Nous ne craignons point, en effet, par la crainte filiale, que vienne à nous manquer ce que nous espérons par le secours divin; mais nous craignons de nous soustraire à ce secours. Aussi bien, la crainte filiale et l'espérance sont unies entre elles et se perfectionnent l'une l'autre ». — Nous voyons, de nouveau, par cette réponse, que l'objet de la crainte filiale est bien quelque chose qui nous regarde nous-même et notre bien, savoir le malheur de nous soustraire à l'action de Dieu et de nous perdre; et, cependant, ceci appartient à l'amour filial, à l'amour de charité, à l'amour parfait.

L'*ad secundum* déclare que « l'objet propre et principal de la crainte est le mal que l'on redoute. Et, de cette manière, Dieu ne peut pas être objet de crainte, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. 1). Il est, au contraire, de cette manière », c'est-à-dire comme objet propre et principal, « l'objet de l'espérance et des autres vertus théologales. C'est qu'en effet, par la vertu d'es-

pérance, nous nous appuyons sur le secours divin, non pas seulement à l'effet d'obtenir n'importe quels autres biens, mais principalement à l'effet d'obtenir Dieu Lui-même, comme notre bien principal. Et la même chose se voit dans les autres vertus théologales ». Et ici encore, nous voyons que l'espérance parfaite procède de l'amour de charité et porte sur le même objet, qui n'est autre que Dieu Lui-même selon qu'Il est à Lui-même son bien propre.

L'*ad tertium* confirme la même doctrine. Il accorde que « l'amour est le principe de la crainte; mais il ne s'ensuit pas que la crainte de Dieu ne soit point un habitus distinct de la charité, qui est l'amour de Dieu. C'est qu'en effet, l'amour est le principe de toutes les affections; et cependant il est divers habitus qui nous perfectionnent à l'endroit des affections diverses. Toutefois, l'amour a plutôt raison de vertu que la crainte, parce que l'amour regarde le bien, auquel principalement la vertu est ordonnée selon sa raison propre, ainsi qu'il ressort de ce qui a été dit plus haut (*1ª-2ªe*, q. 55, art. 3, 4). C'est aussi pour cela que l'espérance est rangée parmi les vertus. La crainte, au contraire, regarde principalement le mal, dont elle implique la fuite. Et voilà pourquoi elle est quelque chose de moins que la vertu théologale ».

L'*ad quartum* répond que « comme il est dit dans l'*Ecclésiastique*, ch. x (v. 14), *le commencement de l'orgueil de l'homme est son apostasie à l'égard de Dieu;* c'est-à-dire le fait de ne pas vouloir être soumis à Dieu; et ceci s'oppose à la crainte filiale qui révère Dieu. C'est de cette manière que la crainte exclut le principe de l'orgueil; et voilà pourquoi elle est donnée contre lui. Mais il ne suit pas de là qu'elle soit une même chose avec la vertu d'humilité; elle en est seulement le principe. Et, en effet, les dons du Saint-Esprit sont les principes des vertus intellectuelles et morales, ainsi qu'il a été dit plus haut (*1ª-2ªe*, q. 68, art. 4, art. 8); tandis que, au contraire, les vertus théologales sont les principes des dons, selon qu'il a été vu plus haut (*Ibid.*, art. 4, *ad 3um*) ».

« Et, par là, déclare saint Thomas, *la cinquième objection* se trouve résolue ».

Il est une crainte de Dieu qui revêt le caractère de don du Saint-Esprit, au sens propre de ce mot. C'est la crainte filiale, qui répond à la vertu d'espérance, en tant qu'elle redoute de se soustraire, par sa faute, au secours divin qui doit nous faire atteindre Dieu. — La crainte de Dieu qui est en nous et qui est compatible avec la charité, qu'il s'agisse de la crainte servile exempte de la raison de servilité, ou de la crainte filiale, vrai don du Saint-Esprit, dans quels rapports est-elle avec l'augmentation de la charité en nous. Devons-nous dire que son augmentation est en raison directe de la charité; ou bien, au contraire, qu'elle diminue? C'est ce que nous allons examiner à l'article qui suit.

Article X.

Si, la charité augmentant, la crainte diminue?

Trois objections veulent prouver que « la charité augmentant, la crainte diminue ». — La première est un texte de « saint Augustin », qui « dit, *Sur la première épître canonique de saint Jean* (tr. IX) : *Dans la mesure où la charité croît, dans cette mesure la crainte diminue* ». — La seconde objection déclare que « si l'espérance augmente, la crainte diminue. Or, quand la charité croît, l'espérance croît de même, ainsi qu'il a été vu plus haut (q. 17, art. 8). Donc quand la charité croît, la crainte diminue ». — La troisième objection dit que « l'amour implique l'union; et la crainte, la séparation. Or, si l'union augmente, la séparation diminue. Donc, quand l'amour de charité augmente, la crainte diminue ».

L'argument *sed contra* est un autre texte de « saint Augustin », qui « dit, au livre des *Quatre-vingt-trois questions* (q. XXXVI), que *la crainte de Dieu non seulement commence mais parfait la sagesse, celle qui aime Dieu par-dessus tout et le prochain comme soi-même* ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous rappelle qu' « il est une double sorte de crainte de Dieu, ainsi qu'il a été dit (art. 2) : l'une, filiale, qui craint de l'offenser ou d'en être séparé; l'au-

tre, servile, qui craint la peine » ou le châtiment. « Pour la première, il est nécessaire qu'elle augmente, quand la charité augmente, comme l'effet augmente quand augmente la cause : plus, en effet, on aime quelqu'un, plus on craint de l'offenser ou d'en être séparé. Mais la crainte disparaît totalement, quant à ce qu'il y a de servile en elle, lorsque survient la charité, bien que demeure cependant, quant à sa substance, la crainte de la peine. Seulement, cette crainte diminue, surtout quant à son acte, lorsque la charité augmente. Plus, en effet, l'on aime Dieu, moins on craint la peine » ou le mal qui vient de Lui, soit qu'Il le permette à titre d'épreuve, soit qu'Il l'envoie à titre de châtiment : « d'abord, parce que l'on se préoccupe moins de son bien propre, auquel s'oppose la peine; et, aussi, parce que s'attachant davantage à Dieu, on compte davantage sur la récompense, d'où il suit qu'on redoute moins la peine ».

L'*ad primum* répond que « saint Augustin parle de la crainte de la peine ».

L'*ad secundum* dit que « c'est la crainte de la peine, qui diminue, quand augmente l'espérance. Mais, avec cette augmentation de l'espérance, augmente la crainte filiale; parce que plus un homme attend avec certitude l'obtention de quelque bien par le secours d'un autre, plus il redoute de l'offenser ou d'être séparé de lui ».

L'*ad tertium* fait observer que « la crainte filiale n'implique point la séparation » d'avec Dieu, « mais plutôt la sujétion par rapport à Lui; et elle fuit la séparation de cette sujétion. Si elle implique, d'une certaine manière, la séparation, c'est quant au fait de ne point présumer de s'égaler à Dieu, mais, au contraire, de se soumettre à Lui. Et cette séparation se trouve aussi dans la charité, pour autant qu'on aime Dieu plus que soi, et plus que toutes choses. Par où l'on voit que l'amour de charité augmenté ne diminue point la révérence de la crainte, mais l'augmente ».

Des deux craintes qui peuvent coexister avec la charité, il en est une, celle là même dont nous avons dit qu'elle est proprement un don du Saint-Esprit, qui grandit en raison directe de

la charité. L'autre, la crainte servile, dont la servilité, du reste, n'existe plus, diminue elle-même, surtout quant à son acte, qui est de craindre la peine, dans la mesure même où la charité augmente. — Mais au ciel, qu'en sera-t-il de ces deux sortes de craintes? Pourront-elles s'y trouver encore? C'est ce que nous allons examiner à l'article suivant.

Article XI.

Si la crainte demeure dans la Patrie?

Trois objections veulent prouver que « la crainte ne demeure point dans la Patrie ». — La première cite un mot que « nous lisons dans les *Proverbes*, ch. I (v. 33) : *On jouira de l'abondance, la crainte des maux ayant disparu;* ce qui s'entend de l'homme jouissant déjà de la sagesse dans la béatitude éternelle. Or, toute crainte porte sur un certain mal; parce que c'est le mal qui est l'objet de la crainte, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. 2, 5). Donc il n'y aura aucune crainte dans la Patrie ». — La seconde objection dit que « les hommes, dans la Patrie, seront conformes à Dieu; selon cette parole de la première épître de saint Jean, ch. III (v. 2) : *Quand Il aura paru, nous serons semblables à Lui.* Or, Dieu ne craint rien. Donc les hommes, dans la Patrie, n'auront aucune crainte ». — La troisième objection déclare que « l'espérance est plus parfaite que la crainte : parce que l'espérance porte sur le bien; et la crainte, sur le mal. Or, l'espérance ne sera point dans la Patrie. Donc la crainte n'y sera pas non plus ».

L'argument *sed contra* oppose simplement le beau texte du psaume XVIII (v. 10), où « il est dit : *La crainte du Seigneur toute sainte demeure aux siècles des siècles* ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare que « la crainte servile, ou la crainte de la peine, ne demeure en aucune manière dans la Patrie. Une telle crainte, en effet, se trouve exclue par la sécurité de la béatitude éternelle, laquelle sécurité est de l'essence même de la béatitude, ainsi qu'il a été dit plus

haut (1^a-2^{ae}, q. 5, art. 4). Quant à la crainte filiale, de même qu'elle est augmentée quand la charité augmente, elle sera aussi rendue parfaite quand la charité sera dans sa perfection. D'où suit qu'elle n'aura point tout à fait, dans la Patrie, le même acte qu'elle a maintenant. — Pour s'en rendre compte, il faut savoir que l'objet propre de la crainte est le mal possible; comme l'objet propre de l'espérance est le bien possible. Et parce que le mouvement de la crainte est comme un mouvement de fuite, la crainte implique la fuite du mal ardu qui est possible; les maux insignifiants, en effet, ne causent point la crainte. D'autre part, de même que le bien de tout être consiste à se trouver à sa place ou dans son ordre, de même le mal de tout être consiste à sortir de son ordre. Et précisément l'ordre de la créature raisonnable consiste à être au-dessous de Dieu mais au-dessus de toutes les autres créatures. Il suit de là que le mal de la créature raisonnable, s'il consiste à se soumettre par l'amour aux créatures inférieures, consiste aussi à ne point se soumettre à Dieu, mais à s'élever présomptueusement contre Lui ou à le mépriser. Ce mal est possible à la créature raisonnable considérée en elle-même, selon sa nature, à cause de la flexibilité naturelle du libre arbitre; mais, dans les bienheureux, il est rendu impossible par la perfection de la gloire. Il suit de là que la fuite de ce mal, qui est de ne pas rester soumis à Dieu, sera dans la Patrie, selon qu'il est possible à la nature, mais impossible à la béatitude. Sur la terre, la fuite de ce même mal existe selon qu'il est possible purement et simplement. — De là vient que saint Grégoire, au livre XVII de ses *Morales* (ch. XXVI, ou XVII, ou XV), expliquant ce texte du livre de Job, ch. XVI (v. 11) : *Les colonnes du ciel tremblent et sont saisies au moindre de ses signes*, dit : *Les vertus mêmes des cieux qui sont continuellement en sa présence, tremblent en le voyant. Mais ce tremblement, pour n'être point une peine, n'est pas un tremblement de crainte; c'est un tremblement d'admiration;* en ce sens qu'elles admirent Dieu comme existant au-dessus d'elles et incompréhensible. De même, saint Augustin, au livre XIV de *la Cité de Dieu* (ch. IX), explique sous cette forme la crainte dans la Patrie, bien qu'il laisse la chose

dans le doute : *Cette crainte chaste*, dit-il, *qui demeure aux siècles des siècles, si elle existe dans le siècle futur, ne sera point une crainte qu'effraie un mal pouvant se produire ; mais une crainte qui tient dans le bien que l'on possède et qui ne peut être perdu. Là, en effet, où l'amour du bien acquis est immuable, la crainte du mal à éviter est, si l'on peut ainsi dire, en parfaite sûreté. Car sous le nom d'amour chaste, est signifiée cette volonté qui nous fera nécessairement repousser le péché, non par la préoccupation de notre faiblesse comme si nous pouvions pécher, mais par la tranquillité de la charité qui écarte tout péché. Mais peut-être n'y aura-t-il là aucun genre de crainte ; et, dans ce cas, la crainte serait dite demeurer, parce que demeurera ce à quoi cette crainte nous conduit* ».

L'*ad primum* explique que « dans le texte cité par l'objection, la crainte qui est exclue des bienheureux est celle qui implique la sollicitude par rapport au mal à éviter, non celle qui jouit de la sécurité, comme l'a dit saint Augustin (texte précité) ».

L'*ad secundum* fait observer qu' « au témoignage de saint Denys, dans le chapitre IX des *Noms Divins* (de S. Th., leç. 3), *les mêmes choses sont semblables à Dieu et lui sont dissemblables : elles lui sont semblables, selon qu'il est possible d'imiter l'Inimitable : elles lui sont dissemblables, en tant que les choses causées restent en deçà de la cause, ne pouvant ni se mesurer ni se comparer avec elle*. Si donc la crainte ne convient pas à Dieu, parce qu'Il n'a point de supérieur à qui Il soit soumis, il ne s'ensuit pas qu'elle ne convienne point aux bienheureux dont la béatitude consiste dans la parfaite sujétion à Dieu ».

L'*ad tertium* répond que « l'espérance implique une certaine imperfection, savoir la condition de futur dans la béatitude, qui est enlevée par la présence de cette béatitude. Quant à la crainte, elle implique un défaut naturel à la créature, selon qu'elle est à une distance infinie de Dieu ; et ceci demeure même dans la Patrie. Aussi bien la crainte ne disparaîtra point d'une façon totale ».

Dans la Patrie, demeurera toujours la crainte filiale, en ce

sens que le bienheureux saura toujours que s'il a la béatitude et s'il ne peut jamais la perdre, c'est parce que Dieu l'a mise en lui et la lui conserve éternellement. — Pouvons-nous assigner au don de crainte quelque béatitude et quelque fruit qui lui correspondent, parmi les béatitudes de l'Évangile et les fruits indiqués par saint Paul? C'est ce que nous allons examiner à l'article qui suit.

Article XII.

Si la pauvreté spirituelle est la béatitude qui correspond au don de crainte?

Quatre objections veulent prouver que « la pauvreté spirituelle n'est point la béatitude qui correspond au don de crainte ». — La première arguë de ce que « la crainte est le commencement de la vie spirituelle, ainsi qu'il ressort de ce qui a été dit (art. 7). Or, la pauvreté appartient à la perfection de la vie spirituelle; selon cette parole de Notre-Seigneur en saint Matthieu, ch. XIX (v. 21) : *Si tu veux être parfait, va, vends tout ce que tu as et donne-le aux pauvres.* Donc la pauvreté spirituelle ne correspond point au don de crainte ». — La seconde objection cite le mot du psaume CXVIII (v. 120), où « il est dit : *Perce ma chair de ta crainte;* d'où il semble qu'il appartient à la crainte de réprimer la chair. Or, à la répression de la chair semble convenir surtout la béatitude des pleurs. Donc la béatitude des pleurs répond davantage au don de crainte que la béatitude de la pauvreté ». — La troisième objection rappelle que « le don de crainte répond à la vertu d'espérance, ainsi qu'il a été dit (art. 9, *ad 1um*). Or, à l'espérance semble répondre surtout la dernière béatitude, qui est : *Bienheureux les pacifiques, parce qu'ils seront appelés enfants de Dieu;* car, ainsi qu'il est dit, dans l'Épître *aux Romains*, ch. V (v. 2), *nous nous glorifions dans l'espérance de la gloire des enfants de Dieu.* Donc cette béatitude correspond davantage au don de crainte que la pauvreté spirituelle ». — La quatrième objec-

tion fait observer qu' « il a été dit plus haut (I^a-2^{ae}, q. 70, art. 2), qu'aux béatitudes correspondent les fruits. Or, il n'est rien, dans les fruits, qui se trouve répondre au don de crainte. Donc il n'y aura rien, non plus, dans les béatitudes, qui lui corresponde ».

L'argument *sed contra* cite un texte de « saint Augustin », qui « dit, au livre du *Sermon du Seigneur sur la Montagne* (liv. I, ch. IV) : *La crainte de Dieu convient aux humbles, de qui il est dit : Bienheureux les pauvres en esprit* ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare qu' « à la crainte correspond proprement la pauvreté d'esprit. Comme, en effet, il appartient à la crainte filiale de témoigner la révérence due à Dieu et de lui demeurer soumis, ce qui est une suite de cette sujétion appartient au don de crainte. Or, du fait qu'un homme se soumet à Dieu, il cesse de chercher à s'exalter en lui-même ou en un autre que Dieu ; cela, en effet, répugnerait à la parfaite sujétion à l'endroit de Dieu. C'est pour cela qu'il est dit dans le psaume (XIX, v. 8) : *Ceux-là se confient en leurs chars et en leurs chevaux; pour nous, nous invoquerons le nom de notre Dieu.* Aussi bien, du fait que quelqu'un craint parfaitement Dieu, il s'ensuit qu'il ne cherche point à s'exalter en lui-même par l'orgueil ; ni, non plus, dans les biens extérieurs, qui sont les honneurs et les richesses ; et l'un et l'autre appartient à la pauvreté de l'esprit, selon qu'on peut entendre par la pauvreté de l'esprit, soit l'anéantissement de l'esprit enflé et orgueilleux, comme le dit saint Augustin (endroit précité, ch. I), soit l'anéantissement, soit le rejet des biens temporels, qui se fait par l'esprit, c'est-à-dire par la volonté du sujet sous le souffle de l'Esprit-Saint, comme l'expliquent saint Ambroise (sur S. Luc, ch. VI, v. 20) et saint Jérôme (sur S. Matthieu, ch. V, v. 3) ».

L'*ad primum* répond que « la béatitude étant l'acte de la vertu parfaite, toutes les béatitudes appartiennent à la perfection de la vie spirituelle ; et dans cette perfection, le principe paraît être que celui qui tend à la participation parfaite des biens spirituels, méprise les biens terrestres ; comme aussi la crainte occupe la première place parmi les dons. Toutefois la perfection ne consiste point dans l'abandon lui-même des choses

temporelles; ceci est la voie qui conduit à la perfection. Quant à la crainte filiale, à laquelle correspond la béatitude de la pauvreté, elle se trouve aussi avec la perfection de la sagesse, comme il a été dit plus haut (art. 7) ». — Dans la perfection même de la vie spirituelle, il y a un commencement. C'est ce commencement que constitue la béatitude de la pauvreté. D'ailleurs, il n'est pas vrai que la crainte ne soit qu'un commencement de la vie spirituelle; elle peut être aussi, en tant que crainte filiale, avec son achèvement le plus parfait.

L'*ad secundum* explique qu' « à la sujétion envers Dieu que cause la crainte filiale, s'oppose plus directement l'exaltation indue de l'homme en lui-même ou dans les autres choses, que ne le fait la délectation en quelque autre chose; laquelle cependant s'oppose à la crainte par voie de conséquence; car celui qui révère Dieu et se soumet à Lui ne se délecte point dans les autres choses étrangères à Dieu. Seulement, la délectation n'appartient pas à la raison d'ardu, que regarde la crainte, comme le fait la recherche de ce qui magnifie. Et voilà pourquoi la béatitude de la pauvreté répond directement à la crainte; quant à la béatitude des pleurs, elle lui correspond par voie de conséquence ».

L'*ad tertium* fait observer que « l'espérance implique un mouvement qui se réfère au terme vers lequel on tend; la crainte, au contraire, implique plutôt un mouvement qui se réfère à l'éloignement du terme. Et voilà pourquoi la dernière béatitude, qui est le terme de la perfection spirituelle, correspond bien à l'espérance par mode d'objet ultime; tandis que la première béatitude, qui est par l'éloignement des choses extérieures empêchant la sujétion envers Dieu, correspond à la crainte ».

L'*ad quartum* dit que « parmi les fruits, ceux qui regardent l'usage modéré ou l'abstinence des choses temporelles semblent convenir au don de crainte, comme la modestie, la continence, la chasteté ». — Cf. sur tout ce qui vient d'être dit à propos des fruits, des béatitudes et des dons, les questions 68-70 dans la *Prima-Secundæ*.

Il y a deux grandes espèces de crainte. L'une, qui est essentiellement mauvaise; l'autre, qui peut être mauvaise ou bonne selon les dispositions du sujet. La première est celle qui fait qu'on redoute les hommes sans tenir compte de Dieu. La seconde est la crainte de Dieu Lui-même : crainte qui peut revêtir un double caractère. Parfois, en effet, l'on craint Dieu, en raison de sa justice et de sa puissance, d'où peuvent provenir pour nous des maux affictifs. D'autres fois, l'on craint Dieu en raison de son excellence et de sa majesté ou de sa perfection infinie. Cette dernière crainte provient de l'amour d'admiration, de complaisance et de reconnaissance que l'on a pour Lui, selon qu'Il est estimé notre souverain Bien, dont le plus grand malheur pour nous serait d'être séparé. L'autre crainte provient de l'amour qu'on a pour les biens créés, plus ou moins aptes à satisfaire les aspirations naturelles de notre être. Cette seconde crainte n'est point mauvaise par elle-même. Elle peut cependant le devenir; et elle le devient toutes les fois qu'on redoute la perte de ces biens créés comme le suprême malheur : dans ce cas, en effet, ces sortes de biens sont tenus pour la fin suprême, ce qui est directement contraire à la charité, dont l'objet propre est Dieu Lui-même considéré comme notre unique fin. La crainte prend alors le nom de crainte servile. Que si, au contraire, l'on ne redoute la perte de ces biens créés qu'en les subordonnant à la fin de la charité, la crainte n'est plus mauvaise. Elle est même bonne; quoique d'ordre inférieur : ce qui ne lui permet pas d'avoir la raison spéciale de don du Saint-Esprit. Cette raison est réservée à la crainte parfaite, appelée du nom de crainte filiale ou chaste, qui fait qu'on redoute, comme le suprême malheur, et même, en un sens, comme le seul mal, d'être séparé de Dieu et de le perdre, en se soustrayant, par le péché, au divin secours venu de Lui pour nous conduire à Lui. Cette crainte est inséparable de la charité dont elle est un effet. Et si, au commencement, elle peut coexister avec l'autre crainte, d'où son nom alors de crainte initiale, à mesure cependant que la charité augmente, elle-même grandit et n'a plus enfin que son nom et son caractère très pur de crainte filiale ou chaste, toute faite d'amour

de Dieu, considéré comme le seul vrai bien pour nous, le seul objet de notre béatitude. Cette crainte demeurera même au ciel, bien qu'alors il n'y ait plus aucune possibilité de se voir séparé de Dieu; car éternellement le bienheureux aura la conscience très vive que son infini bonheur ne lui vient que de Dieu.

Après avoir traité de l'espérance et du don de crainte qui lui correspond, nous devons nous occuper des vices qui leur sont opposés. « D'abord, du désespoir; puis, de la présomption ». — Le désespoir va faire l'objet de la question suivante.

QUESTION XX

DU DÉSESPOIR

Cette question comprend quatre articles :

1° Si le désespoir est un péché ?
2° S'il peut être sans l'infidélité ?
3° S'il est le plus grand des péchés ?
4° S'il sort de la paresse ?

Ces quatre articles nous diront la raison de péché dans le désespoir (art. 1, 2); sa gravité (art. 3); sa cause (art. 4). — Voyons d'abord si le désespoir peut avoir la raison de péché ; nous préciserons ensuite comment il l'a. — Le premier point est l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si le désespoir est un péché ?

Trois objections veulent prouver que « le désespoir n'est pas un péché ». — La première arguë de ce que « tout péché dit une conversion vers le bien muable et l'aversion du bien immuable, comme on le voit par saint Augustin au livre I du *Libre arbitre* (ch. XVI). Or, le désespoir ne dit point une conversion au bien muable. Donc il n'est pas un péché ». — La seconde objection déclare que « ce qui vient d'une bonne racine ne semble point être un péché ; car *un arbre bon ne peut pas faire de mauvais fruits*, comme il est dit en saint Matthieu, ch. VII (v. 18). Or, le désespoir semble procéder d'une bonne racine, savoir de la crainte de Dieu et de l'horreur qu'inspire la grandeur des péchés commis. Donc le désespoir n'est pas un péché ».

— La troisième objection dit que « si le désespoir était un péché, dans les damnés ce serait un péché qu'ils désespèrent. Or, ceci ne leur est pas imputé à faute, mais plutôt à damnation. Donc, même durant l'épreuve de l'exil, le désespoir n'est pas imputé à faute. Et, par suite, il n'est pas un péché ».

L'argument *sed contra* fait observer que « ce par quoi les hommes sont induits à pécher semble être non seulement un péché mais le principe des péchés. Or, le désespoir est cela. L'Apôtre dit, en effet, de quelques-uns, dans son épître *aux Éphésiens*, ch. IV (v. 19) : *Ceux-là, dans leur désespoir, se sont livrés eux-mêmes à l'impudicité en toutes sortes d'œuvres impures et avares.* Donc le désespoir n'est pas seulement un péché; il est encore le principe des autres péchés ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « d'après Aristote, au livre VI de l'*Éthique* (ch. II, n. 2, 3; de S. Th., leç. 2), ce qui, dans l'intelligence, est affirmation ou négation, est, dans l'appétit, recherche ou fuite; et ce qui, dans l'intelligence, est le vrai ou le faux, est, dans l'appétit, le bien ou le mal. Il suit de là que tout mouvement de l'appétit conforme à l'intelligence vraie est bon en soi; et tout mouvement de l'appétit conforme à l'intelligence fausse est en soi chose mauvaise et péché. Or, au sujet de Dieu, le jugement vrai de l'intelligence est que de Lui provient le salut des hommes et qu'Il donne le pardon aux pécheurs; selon cette parole du livre d'Ézéchiel, ch. XVIII (v. 23) : *Je ne veux point la mort du pécheur : mais qu'il se convertisse et qu'il vive.* Le jugement faux, au contraire, est qu'Il refuse le pardon au pécheur repentant, ou qu'Il ne convertit pas à Lui les pécheurs par la grâce qui justifie. De même donc que le mouvement de l'espérance qui est conforme au jugement vrai, est louable et vertueux; de même le mouvement opposé du désespoir, qui correspond au jugement faux au sujet de Dieu, est vicieux et constitue un péché ». — On aura remarqué comment c'est dans la vérité et la fausseté du jugement de l'intelligence, que saint Thomas a su aller chercher la raison dernière et si profonde de la raison de bien et de la raison de mal pour le mouvement de l'appétit. Ici encore, saint Thomas, toujours fidèle à lui-même, s'est montré, au sens le plus pur et

le plus authentique, le maître de l'intellectualisme sain et de parfait aloi.

L'*ad primum* accorde que « dans tout péché mortel, il y a, d'une certaine manière, aversion du bien immuable et conversion au bien muable; mais non de la même manière. C'est ainsi que les péchés qui s'opposent aux vertus théologales, comme la haine de Dieu, le désespoir, l'infidélité, parce que les vertus théologales ont Dieu pour objet, consistent principalement dans l'aversion du bien immuable; et, par voie de conséquence, impliquent aussi la conversion au bien muable, car il faut que l'âme qui abandonne Dieu se tourne conséquemment vers les autres biens. Les autres péchés, au contraire », dont le désordre porte précisément sur les biens créés eux-mêmes, « consistent principalement dans la conversion au bien muable, et, par voie de conséquence, dans l'aversion du bien immuable : celui-là, en effet, qui commet la fornication, ne se propose point de s'éloigner de Dieu »; ce n'est point là l'objet de son péché; « mais il se propose de jouir du plaisir charnel, d'où il suit qu'il s'éloigne de Dieu ».

L'*ad secundum* fait observer que « de la racine de la vertu une chose peut procéder d'une double manière. — D'abord, directement, du côté de la vertu elle-même, comme l'acte procède de l'habitus : c'est en ce sens que saint Augustin dit, dans son livre du *Libre arbitre* (liv. II, chap. XVIII, XIX), que nul *n'use mal de la vertu* » : la vertu, en effet, ne peut pas produire d'acte mauvais. — « D'une autre manière, une chose procède de la vertu indirectement et occasionnellement. De cette sorte, rien n'empêche qu'un péché procède de la vertu; c'est ainsi que parfois des hommes s'enorgueillissent de leurs vertus, selon cette parole de saint Augustin (dans sa Règle) : *L'orgueil se glisse dans les bonnes œuvres pour qu'elles périssent*. De cette manière, le désespoir provient de la crainte de Dieu ou de l'horreur de ses propres péchés, selon que l'homme, usant mal de ces biens-là, en prend occasion de désespérer ».

L'*ad tertium* déclare que « les damnés ne sont point dans l'état d'espérer, à cause de l'impossibilité où ils sont de retourner à la béatitude. Et voilà pourquoi, qu'ils désespèrent, ce ne

leur est pas imputé à faute, mais c'est une partie de leur damnation. C'est ainsi que même sur cette terre, si quelqu'un désespérait de ce qu'il n'est pas apte à avoir ou qu'il n'a pas à avoir, ce ne serait pas un péché ; comme si un médecin désespérait de la guérison d'un malade, ou si tout autre désespérait d'acquérir des richesses ».

Le désespoir, selon que nous en parlons ici, est un mouvement de l'appétit qui suit cette fausse persuasion de l'intelligence, que Dieu refuse son pardon au pécheur repentant ou qu'Il ne ramène pas à Lui les pécheurs par la grâce de la justification ; mouvement qui est nécessairement et sans excuse possible un mouvement peccamineux. — Mais ce péché du désespoir, précisément parce qu'il implique une erreur dans l'intelligence en ce qui touche aux choses de Dieu, va-t-il entraîner toujours nécessairement un péché contre la foi? C'est ce que nous allons examiner à l'article qui suit.

Article II.

Si le désespoir peut être sans l'infidélité?

Trois objections veulent prouver que « le désespoir ne peut pas être sans l'infidélité ». — La première rappelle que « la certitude de l'espérance dérive de la foi. Or, tant que la cause demeure, l'effet ne peut être enlevé. Il s'ensuit que nul ne peut perdre la certitude de l'espérance par le désespoir, à moins que la foi n'ait disparu ». — La seconde objection dit que « mettre sa faute propre au-dessus de la bonté ou de la miséricorde divine est nier l'infinité de cette bonté ou de cette miséricorde ; ce qui est de l'infidélité. Or, celui qui désespère met sa faute au-dessus de la miséricorde et de la bonté divine, selon cette parole de la *Genèse*, ch. IV (v. 13) : *Mon iniquité est trop grande pour que je mérite le pardon*. Par conséquent, celui qui désespère est infidèle ». — La troisième objection déclare que « quiconque tombe dans une hérésie condamnée est infidèle. Or, celui qui

désespère semble tomber dans une hérésie condamnée, savoir dans l'hérésie des Novatiens, qui disent que les péchés ne peuvent point être remis après le baptême. Donc il semble que quiconque désespère est infidèle ».

L'argument *sed contra* se contente de faire observer que « si on enlève ce qui suit, ce qui précède n'est pas enlevé. Or, l'espérance suit la foi, ainsi qu'il a été dit (q. 17, art. 7). Donc, si on enlève l'espérance, la foi peut demeurer. Et, par suite, quiconque désespère n'est point, de ce fait, infidèle ».

Au corps de l'article, saint Thomas fait remarquer que « l'infidélité appartient à la faculté de connaître ; et le désespoir, à la faculté d'aimer. Or, l'intelligence porte sur l'universel ; mais la faculté d'aimer va aux choses particulières : le mouvement de l'appétit, en effet, va de l'âme aux choses, lesquelles sont, en elles-mêmes, particulières. D'autre part, il arrive que quelqu'un ayant une appréciation juste en général, n'est point ce qu'il devrait être quant au mouvement de l'appétit, à cause de son appréciation du particulier, qui se trouve gâtée. Il faut, en effet, que de l'appréciation universelle on parvienne à l'acte de l'appétit touchant telle chose particulière, par l'entremise d'une appréciation particulière, comme il est dit au troisième livre de *l'Ame* (ch. XI, n. 4 ; de S. Th., leç. 16) ; c'est ainsi, du reste, que d'une proposition universelle on ne tire une conclusion particulière qu'en recourant à une proposition particulière. Et de là vient qu'un homme, ayant sa foi droite quant à l'universel, défaudra dans le mouvement de l'appétit à l'endroit du particulier, son appréciation particulière se trouvant gâtée par l'habitus ou par la passion. Celui, par exemple, qui commet la fornication, en choisissant la fornication comme son bien pour le moment, a son jugement gâté quant à l'appréciation particulière, et cependant il garde son appréciation universelle exacte selon la foi, savoir que la fornication est un péché mortel (cf. *I*^{a}-*2*^{ae}, q. 77, art. 2, *ad 4*^{um}). Il arrive, de même, que quelqu'un, gardant, au point de vue de l'universel, le jugement vrai de la foi, savoir que dans l'Église existe la rémission des péchés, peut néanmoins souffrir un mouvement de désespoir, comme si, pour lui, existant dans l'état où il se trouve, il

n'y avait plus à espérer de pardon, son appréciation étant faussée en ce qui est du particulier. Et, de cette manière, le désespoir peut exister sans infidélité, comme du reste, les autres péchés mortels ».

L'*ad primum* fait observer que « l'effet est enlevé non seulement quand se trouve enlevée la cause première, mais aussi quand on enlève la cause seconde. Il suit de là que le mouvement de l'espérance peut être enlevé, non seulement quand on enlève l'appréciation universelle de la foi, qui est comme la cause première de la certitude de l'espérance, mais aussi quand on enlève l'estimation particulière, qui est comme sa cause seconde ».

L'*ad secundum* explique que « si quelqu'un, du point de vue universel, estimait que la miséricorde de Dieu n'est pas infinie, il serait infidèle. Mais ce n'est point cela que pense celui qui désespère; il estime seulement que pour lui, dans l'état où il se trouve, en raison de telle disposition particulière, il n'a plus à espérer en la miséricorde divine ».

« Et, ajoute saint Thomas, il faut dire la même chose, au sujet de la *troisième objection :* car c'est du point de vue universel que les Novatiens nient qu'il y ait la rémission des péchés dans l'Église ».

Il arrive toujours qu'en celui qui désespère se trouve ce faux jugement que Dieu refuse le pardon au pécheur qui se repent ou qu'Il ne ramène pas à Lui par la grâce de la justification le pécheur qui s'en est éloigné. Mais ce faux jugement ne porte point, de soi, sur le côté universel des propositions qu'il implique; c'est plutôt du côté particulier et quant au sujet lui-même qui désespère. Il suit de là que le mouvement de désespoir ne suppose point de soi l'infidélité. Tel homme qui désespère, ne doutera point que Dieu ne puisse accorder le pardon au pécheur, en général, ni même que Dieu ne pût lui accorder à lui-même le pardon, si tel était son bon vouloir; mais il estime qu'en fait et étant données les circonstances particulières de son cas, il est rejeté de Dieu pour jamais et que tout retour comme tout pardon est désormais impossible pour

lui. C'est en cela que consiste proprement le péché de désespoir. — Ce péché est-il d'une gravité spéciale; et, par exemple, peut-on dire qu'il est, de tous les péchés, le plus grand. C'est ce que nous allons examiner à l'article qui suit.

Article III.

Si le désespoir est le plus grand des péchés?

Trois objections veulent prouver que « le désespoir n'est pas le plus grand des péchés ». — La première est que « le désespoir peut exister sans l'infidélité, ainsi qu'il a été dit (art. préc.). Or, l'infidélité est le plus grand des péchés; parce qu'elle ruine le fondement même de l'édifice spirituel », comme il a été dit plus haut, q. 10, art. 3. « Donc le désespoir n'est pas le plus grand des péchés ». — La seconde objection dit qu' « à un plus grand bien s'oppose un plus grand mal, comme on le voit par Aristote, au livre VIII de l'*Éthique* (ch. x, n. 2; de S. Th., leç. 10). Or, la charité est plus grande que l'espérance, selon qu'il est dit dans la première Épître *aux Corinthiens*, ch. XIII (v. 13). Donc la haine est un plus grand péché que le désespoir ». — La troisième objection fait observer que « dans le péché de désespoir, il n'y a, comme désordre, que l'aversion de Dieu. Or, dans les autres péchés, il y a non seulement ce désordre mais encore celui qui porte sur les biens créés. Donc le péché de désespoir n'est pas plus grand que les autres péchés, mais plutôt il est moindre ».

L'argument *sed contra* oppose que « le péché qui est incurable semble être le plus grave; selon cette parole de Jérémie, ch. XXX (v. 12) : *Ta brisure est incurable: ta plaie est la plus mauvaise.* Or, le péché du désespoir est incurable, selon cette autre parole de Jérémie, ch. XV (v. 18) : *Ma plaie dont on désespère ne peut être guérie.* Donc le désespoir est le plus grave des péchés ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare que « les péchés qui s'opposent aux vertus théologales sont de leur nature plus

graves que les autres péchés. Les vertus théologales, en effet, ayant Dieu pour objet, les péchés qui leur sont opposés impliquent directement et principalement l'aversion de Dieu. Or, en tout péché mortel, la raison principale du mal et sa gravité viennent de ce qu'il détourne de Dieu. Si, en effet, on pouvait se tourner vers le bien muable sans se détourner de Dieu, quoique cet acte impliquât un désordre, il n'y aurait point là de péché mortel. Il suit de là que ce qui d'abord et par soi implique l'aversion » ou le fait qu'on se détourne « de Dieu est ce qu'il y a de plus grave parmi les péchés mortels. Or, les péchés qui s'opposent aux vertus théologales sont l'infidélité, le désespoir et la haine de Dieu. De ces trois péchés, la haine et l'infidélité, si on les compare au désespoir, se trouveront, en elles-mêmes, ou selon la raison propre de leur espèce, plus graves. L'infidélité, en effet, provient de ce que l'homme ne croit point la vérité même de Dieu ; et la haine de Dieu provient de ce que la volonté de l'homme est contraire à la bonté divine elle-même ; tandis que le désespoir provient de ce que l'homme n'espère point participer la bonté divine. Par où l'on voit que l'infidélité et la haine de Dieu sont contre Dieu selon qu'Il est en Lui-même, tandis que le désespoir est contre Dieu selon qu'Il est participé en nous. Et donc, c'est un plus grand péché, en soi, de ne pas croire la vérité de Dieu ou de haïr Dieu, que de ne pas espérer obtenir de Lui la gloire. — Mais si nous comparons le désespoir aux deux autres péchés par rapport à nous, le désespoir est, de ce chef, chose plus périlleuse. C'est, qu'en effet, par l'espérance nous sommes retirés du mal et amenés à rechercher le bien. Il suit de là que l'espérance une fois enlevée, les hommes se précipitent sans aucun frein dans le vice et laissent toute œuvre bonne. Aussi bien, sur cette parole des *Proverbes*, ch. XXIV (v. 10) : *Si tu désespères, tombé, au jour de l'angoisse, ta force se trouvera affaiblie*, la glose dit : *Il n'est rien de plus exécrable que le désespoir ; car celui qui y tombe n'a plus de constance dans les travaux généraux de cette vie, et ce qui est pire, dans le combat de la foi*. Et saint Isidore dit, au livre du *Souverain Bien* (livre II, ch. XIV) : *Commettre un crime quelconque, c'est la mort de l'âme ; mais désespérer, c'est tomber dans l'enfer* ».

« Et par là, ajoute saint Thomas, les objections se trouvent résolues ».

On aura remarqué la netteté et la gravité de la doctrine de saint Thomas dans ce lumineux article; et comment il a su définir soit la différence des péchés qui visent les vertus théologales par rapport aux péchés contre les vertus morales, soit la différence des trois péchés qui s'opposent aux vertus théologales quand on les compare entre eux. Nous avons vu aussi la place très spéciale qui est celle du désespoir, quand il s'agit du bien de l'homme lui-même. — Nous n'avons plus qu'à examiner d'où sort ou d'où provient ce péché du désespoir. Ce va être l'objet de l'article suivant.

Article IV.

Si le désespoir provient de la paresse ?

Trois objections veulent prouver que « le désespoir ne vient pas de la paresse ». — La première dit qu'« une même chose ne vient pas de diverses causes. Or, le désespoir de la vie future vient de la luxure, comme le dit saint Grégoire, au livre XXXI de ses *Morales* (ch. XLV, ou XVII, ou XXXI). Donc il ne vient pas de la paresse ». — La seconde objection fait observer que « comme à l'espérance s'oppose le désespoir, ainsi à la joie spirituelle s'oppose la paresse dégoûtée. Or, la joie spirituelle procède de l'espérance, selon cette parole de l'Épître *aux Romains*, ch. XII (v. 12) : *Pleins de joie dans votre espérance*. Donc la paresse procède du désespoir, et non inversement ». — La troisième objection déclare que « les contraires ont des causes contraires. Or, l'espérance, à laquelle s'oppose le désespoir, semble procéder de la considération des bienfaits divins, et surtout de la considération de l'Incarnation. Saint Augustin dit, en effet, au livre XIII de *la Trinité* (ch. X) : *Il n'était rien de plus nécessaire pour élever notre espérance que de nous démontrer combien Dieu nous aimait. Or, quelle preuve de cela pouvait nous être donnée*

qui fût plus manifeste que celle de voir le Fils de Dieu daigner s'unir à notre nature. Donc le désespoir procède plutôt de la négligence de cette considération que de la paresse ».

L'argument *sed contra* s'appuie sur « saint Grégoire », qui, « au livre XXXI de ses *Morales* (endroit précité), énumère le désespoir parmi les vices qui procèdent de la paresse ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « comme il a été dit plus haut (q. 17, art. 1; *1ª-2ªe*, q. 40, art. 1), l'objet de l'espérance est le bien ardu possible à obtenir par soi ou par un autre. C'est donc d'une double manière que l'espérance pourra manquer dans un homme, au sujet de la béatitude à obtenir : ou parce qu'il ne la tient pas pour un bien ardu; ou parce qu'il n'estime point chose possible pour lui le fait de l'obtenir soit par lui soit par un autre. Or, que les biens spirituels ne soient pas goûtés de nous comme de vrais biens ou comme des biens de grande importance, cela provient surtout de ce que notre cœur est infecté de l'amour des plaisirs corporels, parmi lesquels les principaux sont les plaisirs des sexes; car de l'attache à ces plaisirs il arrive que l'homme prend en dégoût les biens spirituels et ne les espère point comme étant des biens de grande importance. A ce titre, le désespoir provient de la luxure. Au contraire, que tel bien ardu ne soit point tenu par l'homme comme un bien impossible à acquérir soit de lui-même soit avec le secours d'un autre, la cause en est dans une trop grande dépression, qui lui fait paraître, quand elle domine dans son cœur, qu'il ne pourra jamais parvenir jusqu'à ce bien. Et parce que la paresse est une certaine tristesse qui déprime l'esprit, de là vient qu'en cette manière le désespoir provient de la paresse. — Or, ajoute saint Thomas, c'est là ce qui est l'objet propre de l'espérance, qu'une chose soit tenue comme possible à réaliser; car le bien et l'ardu se réfèrent aussi aux autres passions. Aussi bien devons-nous dire que plus spécialement le désespoir provient de la paresse. Toutefois, il peut aussi provenir de la luxure, pour la raison qui a été donnée ».

« Et par là se trouve résolue la première objection ».

L'*ad secundum* répond qu'« au témoignage d'Aristote, dans

le second livre de sa *Rhétorique* (ch. II, n. 2), de même que l'espoir cause le plaisir, de même aussi les hommes qui ont du plaisir se trouvent être d'un espoir plus grand. Et c'est de cette sorte que les hommes qui sont dans la tristesse tombent plus facilement dans le désespoir, selon cette parole de la seconde Épître *aux Corinthiens*, ch. II (v. 7) : *De peur que celui qui est dans cet état ne se trouve accablé par une plus grande tristesse.* Toutefois, parce que l'objet de l'espoir est le bien, vers lequel naturellement tend l'appétit, tandis qu'il ne s'en éloigne pas naturellement, mais seulement lorsque survient quelque empêchement, à cause de cela la joie sort plus directement de l'espérance; et le désespoir, de la tristesse ».

L'*ad tertium* fait remarquer que « même la négligence de considérer les bienfaits divins, a pour cause la paresse. L'homme qui se trouve, en effet, absorbé par quelque passion pense surtout aux choses qui regardent cette passion. Et c'est ainsi que l'homme plongé dans la tristesse ne pense point facilement aux choses grandes et agréables, mais seulement aux choses tristes, à moins que par un grand effort il ne s'arrache à ces choses tristes ».

La paresse dont il s'agissait ici est la paresse spirituelle faite de dégoût à l'endroit des biens spirituels, mais surtout de dépression morale causée par la peur de l'effort en raison d'une certaine mauvaise tristesse où l'on se plonge par trop d'attache aux biens sensibles et au repos des sens. Nous la retrouverons plus tard, quand il s'agira des vices opposés à la charité (q. 35). Il aura suffi de noter, pour le moment, la mauvaise influence de ce vice contre tout élan généreux qui doit être le propre de l'espérance. — Nous avons vu ce qu'était le désespoir qui s'oppose à l'espérance par mode de défaut. Nous devons maintenant considérer la présomption qui s'y oppose par mode d'excès. — Ce va être l'objet de la question suivante.

QUESTION XXI

DE LA PRÉSOMPTION

Cette question comprend quatre articles :

1° Quel est l'objet de la présomption sur lequel elle s'appuie?
2° Si elle est un péché?
3° A quoi elle s'oppose?
4° De quel vice elle provient?

Article Premier.

Si la présomption s'appuie sur Dieu ou sur la propre vertu?

Trois objections veulent prouver que « la présomption, qui est un péché contre le Saint-Esprit (cf. q. 14, art. 2), ne s'appuie point sur Dieu, mais sur la propre vertu ». — La première est que « moins grande est la vertu, plus grand est le péché de celui qui s'appuie trop sur elle. Or, la vertu humaine est moins grande que la vertu divine. Il s'ensuit que celui qui présume de la vertu humaine pèche plus gravement que celui qui présume de la vertu divine. Or, le péché contre le Saint-Esprit est le péché le plus grave. Donc la présomption qui est donnée comme une espèce de péché contre le Saint-Esprit adhère à la vertu humaine plus qu'à la vertu divine ». — La seconde objection dit que « du péché contre le Saint-Esprit sortent les autres péchés; car on appelle péché contre le Saint-Esprit la malice qui fait que quelqu'un pèche. Or il semble que les autres péchés sortent de la présomption que l'homme a de lui-même plus que de la présomption qu'il a de Dieu ; car l'amour de soi est le principe du péché, comme on le voit par saint Augustin, au livre XIV de la *Cité de Dieu* (ch. XXVIII). Donc il semble que la présomption qui est un péché contre le Saint-

Esprit, s'appuie surtout sur la vertu humaine ». — La troisième objection fait observer que « le péché provient de la conversion désordonnée au bien muable. Or, la présomption est un certain péché. Donc elle se produit plutôt en raison de la conversion à la vertu humaine, qui est un bien muable, que de la conversion à la vertu divine, qui est le bien immuable ».

L'argument *sed contra* déclare que « comme, par le désespoir, l'homme méprise la divine miséricorde, sur laquelle l'espérance s'appuie, de même, par la présomption, il méprise la divine justice qui punit les pécheurs. Or, si la miséricorde est en Dieu, la justice est aussi en Lui. Donc de même que le désespoir consiste dans le fait de se détourner de Dieu, de même la présomption consiste dans le fait de se tourner vers Lui d'une façon désordonnée ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « la présomption semble impliquer une certaine intempérance d'espoir. Or, l'objet de l'espérance est le bien ardu possible. D'autre part, une chose est possible à l'homme d'une double manière : tantôt, par sa propre vertu; tantôt, uniquement par la vertu divine. Contre l'une et l'autre espérance la présomption peut se produire par mode d'excès. — Contre l'espérance qui fait que quelqu'un a confiance en sa propre vertu, il y a présomption, dès lors que quelqu'un tend, comme à une chose possible pour lui, à ce qui dépasse ses facultés, selon qu'il est dit dans le livre de *Judith*, ch. VI (v. 15) : *Vous humiliez ceux qui présument d'eux-mêmes*. Cette présomption s'oppose à la vertu de magnanimité, qui tient le milieu en cette sorte d'espérance. — Contre l'espérance qui fait que quelqu'un s'appuie sur la puissance divine, la présomption peut se produire par mode d'excès, en ce que quelqu'un tend à un certain bien comme possible par la vertu et la miséricorde de Dieu, qui, en réalité, ne l'est point; par exemple, si quelqu'un espère obtenir le pardon sans faire pénitence, ou la gloire sans aucun mérite. C'est cette présomption qui est, proprement, une espèce de péché contre le Saint-Esprit; car, par cette sorte de présomption, est enlevé ou méprisé le secours de l'Esprit-Saint qui retire l'homme du péché ». L'homme n'ayant plus la crainte de la justice di-

vine ne saurait s'amender ; et méconnaissant la nécessité des mérites, il ne saurait travailler à les acquérir.

L'*ad primum* explique que « le péché qui est contre Dieu, selon qu'il a été dit plus haut (q. 20, art. 3 ; *1ª-2ªe*, q. 73, art. 3), est, comme tel, plus grave que les autres péchés. D'où il suit que la présomption par laquelle on s'appuie sur Dieu d'une façon désordonnée est un péché plus grave que la présomption par laquelle on s'appuie sur sa propre vertu. C'est qu'en effet, s'appuyer sur la vertu divine pour obtenir ce qui ne convient pas à Dieu, c'est diminuer la vertu divine » ; c'est lui faire injure. « Or, il est clair que celui qui diminue la vertu divine pèche plus gravement que celui qui exalte sa propre vertu ».

L'*ad secundum* déclare que « même la présomption par laquelle on présume de Dieu d'une façon désordonnée, comprend l'amour de soi qui fait qu'on désire son propre bien d'une façon désordonnée. Lorsqu'en effet nous désirons beaucoup certaines choses, nous nous persuadons facilement pouvoir les obtenir par d'autres, bien que ce soit chose impossible ».

L'*ad tertium* répond que « la présomption qui porte sur la divine miséricorde, comprend la conversion au bien muable, pour autant qu'elle procède du désir désordonné de son propre bien, et l'aversion du bien immuable, selon qu'elle attribue à la vertu divine ce qui ne lui convient pas : par là, en effet, l'homme se détourne de la vérité divine ».

La présomption, telle que nous en parlons ici, implique un mouvement excessif d'espérance qui fait qu'on s'appuie sur Dieu pour en obtenir ce qui répugne à la vertu divine. — Cette présomption est-elle un péché ? Saint Thomas nous va répondre à l'article qui suit.

Article II.

Si la présomption est un péché ?

Trois objections veulent prouver que « la présomption n'est pas un péché ». — La première dit qu'« il n'est aucun péché qui soit la raison pour laquelle Dieu nous exauce. Or, en raison

de leur présomption, il en est qui sont exaucés de Dieu. Il est dit, en effet, dans le livre de *Judith*, ch. IX (v. 17) : *Exaucez-moi dans ma misère, moi qui présume de votre miséricorde.* Donc la présomption touchant la divine miséricorde n'est pas un péché ». — La seconde objection rappelle que « la présomption implique un excès d'espérance. Or, dans l'espérance qu'on a de Dieu, il est impossible qu'il y ait excès, sa miséricorde et sa puissance étant infinies. Donc il semble que la présomption n'est pas un péché ». — La troisième objection fait remarquer que « ce qui est un péché n'excuse point du péché. Or, la présomption excuse du péché. Le Maître dit, en effet, à la distinction XXII du second livre des *Sentences*, qu'Adam pécha moins, parce qu'il pécha dans l'espoir du pardon, ce qui semble se référer à la présomption. Donc la présomption n'est pas un péché ».

L'argument *sed contra* oppose simplement que « la présomption est marquée comme une espèce du péché contre le Saint-Esprit ». — Et nous savions, en effet, qu'il en était ainsi. Mais il fallait justifier, aux yeux de la raison théologique, ce caractère de péché affirmé au sujet de la présomption. C'est pour cela que saint Thomas a posé le présent article.

Au corps de l'article, le saint Docteur déclare que « comme il a été dit plus haut, au sujet du désespoir (q. 20, art 1), tout mouvement de l'appétit qui est en conformité avec un jugement faux de l'intelligence est en lui-même mauvais et constitue un péché. Or, la présomption est un certain mouvement de l'appétit; car elle implique une certaine espérance désordonnée. D'autre part, elle répond à un jugement faux de l'intelligence, comme le désespoir. De même, en effet, qu'il est faux que Dieu ne pardonne point à ceux qui se repentent, ou qu'Il ne convertisse pas à Lui les pécheurs, par la pénitence; de même il est faux qu'Il accorde le pardon à ceux qui persévèrent dans le péché, et qu'Il donne sa gloire à ceux qui ne font point de bonnes œuvres; et c'est à ce faux jugement que correspond le mouvement de présomption. Il suit de là que la présomption est un péché. — Toutefois, elle est un péché moindre que le désespoir; pour autant qu'il est davantage

propre à Dieu de faire miséricorde et de pardonner, que de punir, en raison de son infinie bonté : la première chose, en effet, convient à Dieu, selon Lui; et la seconde, en raison de nos péchés ». — On aura remarqué cette dernière observation de saint Thomas : elle fait admirablement ressortir le caractère propre de l'infinie bonté de Dieu.

L'*ad primum* explique que « parfois le mot *présumer* se met pour le mot *espérer;* en ce sens que même l'espérance juste que nous avons de Dieu semble une présomption, si nous la mesurons à la condition de l'homme. Mais elle n'est point une présomption, si nous tenons compte de l'immensité de la bonté divine ».

L'*ad secundum* fait observer que « la présomption n'implique point un excès d'espérance en ce sens que quelqu'un espère trop de Dieu ; mais en ce sens qu'il espère de Dieu ce qui ne convient pas à Dieu. Et cela même est moins espérer de Lui ; car c'est en quelque sorte diminuer sa vertu, ainsi qu'il a été dit » (art. préc., *ad 1um*).

L'*ad tertium* répond que « pécher avec le propos de persévérer dans le péché en espérant le pardon, appartient à la présomption. Et ceci ne diminue point, mais, au contraire, augmente le péché. Mais pécher avec l'espoir d'obtenir à un moment donné le pardon en se proposant de laisser le péché et d'en faire pénitence, ceci n'est point de la présomption, et le péché s'en trouve diminué; car cela paraît montrer que la volonté est moine arrêtée au fait de pécher ». — Dans le premier cas, c'est pure malice et injure directe faite aux attributs de Dieu ; dans le second cas, c'est une concession faite à la passion ou à la faiblesse, mais sans malice directe, et, au contraire, en se promettant, fort témérairement, du reste, un retour postérieur qu'il est toujours au pouvoir de Dieu d'accorder à celui qui pèche, bien que Dieu ne soit en rien tenu de l'accorder. — On aura remarqué la différence essentielle qui existe entre ces deux cas ; et comment, pour saint Thomas, le second doit être exclu de la raison de présomption, au sens où nous en parlons ici et selon qu'elle est un péché spécial appartenant au péché contre le Saint-Esprit. Ceci doit être noté

avec le plus grand soin pour la conduite des âmes et le jugement des consciences. Car si le second cas peut se trouver même chez des hommes qui veulent être vertueux, le premier est le propre des seuls pécheurs qui semblent avoir perdu le sens du péché et de ses rapports avec les attributs divins.

Ce péché de la présomption, tel que nous venons de le définir, à quoi s'oppose-t-il d'une façon plus directe : est-ce à la crainte ou à l'espérance? — Nous allons étudier ce nouveau point à l'article qui suit.

Article III.

Si la présomption s'oppose plus à la crainte qu'à l'espérance?

Trois objections veulent prouver que « la présomption s'oppose plus à la crainte qu'à l'espérance ». — La première dit que « le désordre de la crainte s'oppose à la crainte droite. Or, la présomption semble appartenir au désordre de la crainte. Il est dit, en effet, dans le livre de la *Sagesse*, ch. XVII (v. 10) : *La conscience mauvaise dans son trouble présume toujours;* et là-même il est dit que *la crainte est le secours de la présomption* (v. 11). Donc la présomption s'oppose à la crainte plus qu'à l'espérance ». — La seconde objection fait observer que « les contraires sont tout ce qu'il y a de plus distant. Or, la présomption est plus distante de la crainte que de l'espérance; parce que la présomption implique un mouvement vers l'objet, comme l'espérance, tandis que la crainte marque un mouvement de fuite. Donc la présomption est plus contraire à l'espérance qu'à la crainte ». — La troisième objection remarque que « la présomption exclut totalement la crainte; quant à l'espérance, elle ne l'exclut pas totalement, mais enlève seulement sa rectitude. Puis donc que les contraires s'excluent mutuellement, il semble que la présomption s'oppose plus à la crainte qu'à l'espérance ».

L'argument *sed contra* déclare que « deux vices opposés l'un

à l'autre sont contraires à la même vertu ; comme la timidité et la témérité sont contraires à la force. Or, le péché de présomption est contraire au péché de désespoir ; lequel s'oppose directement à l'espérance. Donc il semble que la présomption aussi s'oppose plus directement à cette vertu ».

Au corps de l'article, saint Thomas invoque d'abord la double autorité de saint Augustin et d'Aristote. « Comme saint Augustin le dit, au livre IV *Contre Julien* (ch. III), *pour toutes les vertus, il y a non seulement des vices qui s'y opposent par une manifeste contrariété, comme la témérité s'oppose à la prudence, mais aussi des vices qui s'en approchent en quelque sorte et leur ressemblent, non pas en vérité, mais par une apparence trompeuse, comme, pour la prudence, l'astuce.* Et Aristote dit aussi, au second livre de l'*Éthique* (ch. VIII, n. 6, 7 ; de S. Th., leç. 10), que la vertu semble avoir plus de rapport avec un des vices opposés qu'avec l'autre ; ainsi la tempérance avec l'insensibilité » ou la dureté, « et la force avec l'audace » ou la témérité. « Nous dirons donc, au sujet de la présomption, qu'elle paraît avoir une opposition manifeste à la crainte, surtout à la crainte servile, qui regarde la peine provenant de la justice de Dieu, dont la présomption espère la rémission. Mais, selon une certaine fausse similitude, elle est plus contraire à l'espérance ; parce qu'elle implique une certaine espérance désordonnée s'appuyant sur Dieu. Et parce que ces choses-là sont plus directement opposées, qui appartiennent à un même genre, et non celles qui appartiennent à des genres opposés, les contraires étant du même genre, il s'ensuit que la présomption s'oppose plus directement à l'espérance qu'à la crainte. L'une et l'autre, en effet, regardent le même objet sur lequel elles s'appuient ; mais l'espérance, d'une façon ordonnée ; et la présomption, d'une façon désordonnée ».

L'*ad primum* déclare que « comme l'espérance se dit du mal, par une sorte d'abus, et proprement seulement du bien ; de même pour la présomption. C'est en ce sens que le désordre de la crainte est appelé du nom de présomption ».

L'*ad secundum* répond que « les contraires sont tout ce qu'il y a de plus distant, mais dans le même genre. Or, la présomp-

tion et l'espérance impliquent un mouvement du même genre, qui peut être ordonné ou désordonné. Et voilà pourquoi la présomption s'oppose plus directement à l'espérance qu'à la crainte, car elle est contraire à l'espérance en raison de la propre différence, comme le désordonné à l'ordonné ; tandis qu'elle est contraire à la crainte, en raison de la différence du genre qui est le sien, c'est-à-dire le mouvement d'espérance ». Dans un cas, il s'agit de différences dans un même mouvement; dans l'autre, il s'agit de mouvements différents.

L'*ad tertium* n'est que l'application de ce qui vient d'être dit à l'*ad secundum*. « Parce que la présomption est contraire à la crainte, d'une contrariété qui porte sur le genre; et à la vertu d'espérance, d'une contrariété qui porte sur la différence; — de là vient que la présomption exclut totalement la crainte, même quant au genre » : elle est, en effet, une autre sorte de mouvement; « tandis que pour l'espérance, elle ne l'exclut qu'en raison de la différence, enlevant la raison d'ordre qui est en elle » : elle est, en effet, le même mouvement que l'espérance, mais d'une façon désordonnée; et, pour autant, l'espérance avec son mouvement est exclue par elle.

Le péché de présomption, bien qu'il présente une sorte de fausse ressemblance avec la vertu d'espérance, est, en réalité, contraire à cette vertu, et s'oppose à elle plutôt qu'il ne s'oppose à la crainte. — Mais d'où vient ce péché et quelle est sa cause? Faut-il dire que ce soit la vaine gloire, comme nous allons voir que saint Grégoire le veut. Saint Thomas nous va répondre à l'article qui suit.

Article IV.

Si la présomption a sa cause dans la vaine gloire?

Trois objections veulent prouver que « la présomption n'a point sa cause dans la vaine gloire ». — La première arguë de ce que « la présomption paraît surtout s'appuyer sur la di-

vine miséricorde. Or, la miséricorde regarde la misère, qui s'oppose à la gloire. Donc la présomption ne s'oppose point à la vaine gloire ». — La seconde objection dit que « la présomption s'oppose au désespoir. Or, le désespoir vient de la tristesse, ainsi qu'il a été dit (q. 20, art. 4). Puis donc que les choses opposées ont des causes opposées, il semble que la présomption vienne du plaisir. Et, par suite, il semble qu'elle doit venir des vices charnels, dont les plaisirs sont les plus véhéments ». — La troisième objection rappelle que « le vice de la présomption consiste en ce que quelqu'un tend à un certain bien qui n'est point possible, comme à un bien possible. Or, que quelqu'un estime possible ce qui ne l'est point, la cause en est dans l'ignorance. Donc la présomption vient plutôt de l'ignorance que de la vaine gloire ».

L'argument *sed contra* est que « saint Grégoire dit, au livre XXXI de ses *Morales* (ch. XLV, ou XVII, ou XXXI), que *la présomption des nouveautés* vient de la vaine gloire ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « comme il a été dit plus haut (art. 1), il y a une double sorte de présomption. — L'une, qui s'appuie sur sa propre vertu, et qui tente comme possible pour elle ce qui est au-dessus de sa vertu. Cette présomption procède manifestement de la vaine gloire. De ce que, en effet, quelqu'un désire beaucoup de gloire, il s'ensuit qu'il tente, pour avoir cette gloire, des choses qui sont au-dessus de ses forces. Et ces choses-là sont surtout ce qui est nouveau; car cela frappe davantage les esprits. Aussi bien saint Grégoire a-t-il marqué intentionnellement la présomption des nouveautés, comme fille de la vaine gloire. — L'autre présomption est celle qui s'appuie d'une façon désordonnée sur la divine miséricorde et la divine puissance, en vertu de laquelle on espère obtenir la gloire sans les mérites et le pardon sans la pénitence. Cette présomption semble venir directement de l'orgueil, comme si quelqu'un s'estimait quelque chose d'un si grand prix, que, même s'il pèche, Dieu ne le punira point ni ne l'exclura de la gloire ».

« Et par là », observe saint Thomas, « les objections se trouvent résolues ».

On aura remarqué la distinction établie ici par saint Thomas entre l'orgueil et la vaine gloire. Il nous avait déjà signalé leur différence, en traitant des péchés capitaux en général, dans la *Prima-Secundæ*, q. 84, art. 4. Rien d'ailleurs n'est plus de nature à nous faire comprendre ce qu'il y a d'effroyable aveuglement dans ce « roi de tous les vices » qu'est l'orgueil (cf. *Ibid.*, *ad 4um*), que le mot que vient de nous livrer saint Thomas, à la fin du corps de l'article, pour expliquer le second genre de présomption, celui-là même dont nous nous sommes occupés durant toute la question que nous venons de lire. Ce pécheur présomptueux s'arroge en quelque sorte le droit de pécher impunément. Il semble se considérer comme quelque chose de nécessaire ou d'indispensable à Dieu Lui-même et qui s'impose à Lui. Certainement Dieu ne le damnera point, pour tant qu'il pèche d'ailleurs. Il est quelque chose de trop précieux! *Ac si ipse tanti se æstimet quod etiam eum peccantem Deus non puniat vel a gloria excludat.* Quel merveilleux regard jeté au plus profond de cet abîme de folie qu'est l'âme de l'orgueilleux en son superbe orgueil!

Une dernière question nous reste à examiner au sujet de l'espérance. C'est celle des préceptes. Nous devons maintenant l'aborder.

QUESTION XXII

DES PRÉCEPTES QUI ONT TRAIT A L'ESPÉRANCE ET A LA CRAINTE

Cette question comprend deux articles :

1° Des préceptes qui ont trait à l'espérance.
2° Des préceptes qui ont trait à la crainte.

Article Premier.

Si au sujet de l'espérance a dû être donné quelque précepte?

Trois objections veulent prouver qu' « aucun précepte n'est à donner ayant trait à la vertu d'espérance ». — La première dit que « si l'on peut suffisamment faire une chose avec un principe, il est inutile d'en ajouter un autre. Or, pour ce qui est d'espérer le bien, l'homme y est suffisamment porté en vertu de son inclination naturelle. Donc il n'est point nécessaire que l'homme y soit amené par un précepte de la loi ». — La seconde objection fait observer que « les préceptes ayant trait aux actes des vertus, les principaux préceptes doivent porter sur les actes des principales vertus. Or, parmi toutes les vertus, les vertus principales sont les trois vertus théologales, savoir : la foi, l'espérance et la charité. Comme, d'autre part, les principaux préceptes de la loi sont les préceptes du Décalogue, auxquels tous les autres se ramènent, ainsi qu'il a été dit plus haut (*1ª-2ªe*, q. 100, art. 3), il semble que si quelque précepte, au sujet de l'espérance, avait dû être donné, il devrait être contenu dans les préceptes du Décalogue. En fait, il ne s'y trouve point. Donc il semble qu'aucun précepte dans la loi n'a dû être donné au sujet de l'acte d'espérance ». — La troisième objection dit que « la raison est la même en ce qui est de

commander l'acte de la vertu et de défendre l'acte du vice opposé. Or, il ne se trouve aucun précepte qui ait été donné pour défendre le désespoir, qui est l'opposé de l'espérance. Donc il semble qu'il n'était pas à propos de donner non plus un précepte quelconque au sujet de l'espérance ».

L'argument *sed contra* cite un mot de « saint Augustin », qui, « sur cette parole de » Notre-Seigneur en « saint Jean, ch. XV (v. 12) : *C'est là mon commandement, que vous vous aimiez les uns les autres :* dit : *Au sujet de la foi, combien de choses nous ont été commandées; combien de choses, au sujet de l'espépérance!* Donc il était bon que certains préceptes fussent donnés au sujet de l'espérance ».

Au corps de l'article, saint Thomas fait remarquer que « des préceptes qui se trouvent dans la Sainte Écriture », et qui sont pour nous la manifestation directe, faite par Dieu Lui-même, de sa volonté, « les uns sont de la substance de la loi, les autres sont comme des préambules à la loi. Ceux-là sont préambules à la loi, qui, s'ils n'existaient pas, feraient que la loi ne saurait être. Tels sont les préceptes relatifs à l'acte de foi et à l'acte d'espérance. Par l'acte de la foi, en effet, l'esprit de l'homme est incliné à reconnaître que l'Auteur de la loi est tel que l'on doit se soumettre à Lui; et, par l'espérance de la récompense, l'homme est amené à observer les préceptes. Quant aux préceptes qui constituent la substance de la loi, ce sont ceux qui sont imposés à l'homme, ainsi soumis et prêt à obéir, pour ordonner et régler sa vie. Aussi bien, ces sortes de préceptes se trouvent, tout de suite, dans la tradition même de la loi, proposés par mode de préceptes. Les préceptes de la foi, au contraire, et de l'espérance, n'avaient point à être proposés par mode de préceptes, attendu que si l'homme ne croyait déjà et n'espérait, ce serait en vain qu'on lui proposerait une loi. Mais, de même que le précepte de la foi devait être proposé par mode de dénonciation ou de commémoration, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 16, art. 1); de même aussi, le précepte de l'espérance, dans la première tradition de la loi, a dû être proposé par mode de promesse. C'est qu'en effet celui qui promet des récompenses à ceux qui obéissent, du même coup excite

à l'espérance. Aussi bien, toutes les promesses qui sont contenues dans la loi, sont faites pour promouvoir l'espérance. — Toutefois, parce que, lorsque la loi existe déjà, il appartient aux hommes sages, non seulement d'amener les hommes à observer les préceptes, mais aussi, et beaucoup plus, à conserver le fondement de la loi; à cause de cela, après la première tradition de la loi, dans la Sainte Écriture, les hommes sont amenés de multiple manière à espérer, même par mode d'admonition ou de précepte, et non plus seulement par mode de promesse, comme dans la loi; ainsi qu'on le voit dans le psaume (ps. LXXI, v. 9) : *Espérez en Lui, vous tous rassemblements du peuple,* et en de nombreux autres lieux de la Sainte Écriture ».

Pour bien entendre ce que vient de nous dire saint Thomas au sujet de la foi et de l'espérance et ce qu'il va nous dire, tout à l'heure, de la crainte, il faut nous rappeler que le précepte se prend d'une triple manière : dans un sens strict, pour les préceptes du Décalogue; dans un sens moins strict, mais qui est encore le sens propre, pour les admonitions et les prescriptions ajoutées aux préceptes du Décalogue; dans un sens large pour les préambules qui sont présupposés par tous les préceptes (cf. *1ª-2ªe*, q. 100, art. 3). Pour la foi, l'espérance, et les dons, il n'y a point de précepte au sens strict; mais, au sujet de la foi et de l'espérance, on trouve des préceptes dans le sens large, par mode de dénonciation ou de promesse, afin de disposer les hommes à recevoir la loi de Dieu législateur et à lui obéir; et ceci eut lieu au moment où la loi fut donnée par l'entremise de Moïse; puis, furent donnés aussi, du moins pour l'espérance, même dans l'Ancien Testament, et, pour la foi, d'une façon générale, non quant aux secrets de la foi ou au détail des mystères, des préceptes au sens propre. Pour les dons, après la première tradition de la loi, ont été formulés des préceptes au sens propre, avec ceci, en plus, que pour la crainte filiale avait été donné un précepte en un sens très large, même dans la première tradition de la loi, comme saint Thomas nous l'expliquera à l'article qui va suivre.

L'*ad primum* déclare que « la nature incline suffisamment à espérer le bien qui est proportionné à la nature humaine »,

c'est-à-dire le bien de l'homme sous sa raison d'animal raisonnable. « Mais pour espérer le bien surnaturel, il a fallu que l'homme y fût induit par l'autorité de la loi divine : en partie sous forme de promesses ; en partie, par des admonitions ou des préceptes. — Et cependant, ajoute saint Thomas, même pour les choses auxquelles la raison naturelle incline, comme sont les actes des vertus morales, il fut nécessaire que la loi divine donnât des préceptes, en vue d'une plus grande fermeté, alors surtout que la raison naturelle de l'homme était enténébrée par les concupiscences du péché ».

L'*ad secundum* répond que « les préceptes du Décalogue appartiennent à la première tradition de la loi. Et voilà pourquoi il n'y eut pas à donner, parmi les préceptes du Décalogue, un précepte au sujet de l'espérance ; il devait suffire d'amener les hommes à l'espérance par quelques promesses indiquées, comme on le voit dans le premier et le quatrième précepte » (*Exode*, ch. xx, v. 6, 12 ; *Deutéronome*, ch. v, v. 10, 16 ; cf. *1ª-2ªᵉ*, q. 100).

L'*ad tertium* fait observer que « dans les choses, à l'observation desquelles l'homme est tenu en raison d'une dette, il suffit de donner un précepte affirmatif indiquant ce qui doit être fait ; et en cela se trouvera comprise la défense des choses qui doivent être évitées. C'est ainsi qu'est donné le précepte d'honorer les parents ; sans qu'il soit défendu de rien faire qui soit contre cet honneur, sauf par ceci qu'une peine est marquée dans la loi contre ceux qui agiraient de la sorte. Et parce que c'est une chose due pour le salut de l'homme, que l'homme espère de Dieu, l'homme y dut être amené par l'un des modes qui ont été dits, comme par mode de précepte affirmatif, dans lequel serait comprise la défense des actes opposés ».

Nous avons précisé en quel sens devait se trouver dans la loi le précepte de l'espérance. Voyons maintenant ce qu'il en devait être de la crainte. C'est l'objet de l'article suivant.

Article II.

Si, au sujet de la crainte, a dû être donné quelque précepte?

Trois objections veulent prouver qu' « au sujet de la crainte, il n'a pas dû être donné de précepte dans la loi ». — La première dit que « la crainte porte sur les choses qui servent de préambule à la loi, étant le *commencement de la sagesse* (ps. cx, v. 10). Or, les choses qui servent de préambule à la loi ne tombent point sous les préceptes de la loi. Donc, au sujet de la crainte, il n'a pas dû être donné de précepte dans la loi ». — La seconde objection déclare que « si on a la cause, on a aussi l'effet. Or, l'amour est la cause de la crainte. Toute crainte, en effet, procède de quelque amour, comme saint Augustin le dit, au livre des *Quatre-vingt-trois questions* (q. xxxiii). Donc, si on a le précepte de l'amour, il est inutile de commander la crainte ». — La troisième objection fait observer qu' « à la crainte s'oppose d'une certaine manière la présomption. Or, on ne trouve dans la loi aucune défense portant sur la présomption. Donc il semble que même au sujet de la crainte il n'a pas dû être donné de précepte ».

L'argument *sed contra* oppose ce beau texte du *Deutéronome*, où « il est dit, ch. x (v. 12) : *Et maintenant, Israël, qu'est-ce que le Seigneur ton Dieu demande de toi, sinon que tu craignes le Seigneur ton Dieu?* Or, Dieu demande de nous ce qu'Il nous commande d'observer. Donc il tombe sous le précepte que l'homme craigne Dieu ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond qu' « il y a une double crainte : l'une, servile; l'autre, filiale. Or, de même que l'homme est amené à l'observance des préceptes de la loi par l'espérance de la récompense, de même aussi il est amené à l'observance de la loi par la crainte des peines, qui est la crainte servile. Il suit de là que comme il n'a pas dû, ainsi qu'il a été dit (art. préc.), être donné, dans la première tradition de la loi, de précepte relatif à l'acte de l'espérance, mais que les

hommes devaient y être amenés par des promesses; pareillement, au sujet de la crainte qui regarde la peine, il n'y avait pas à donner de précepte par mode de précepte » ou au sens strict, « mais les hommes durent être amenés à cela par la menace des peines; ce qui fut fait, soit dans les préceptes du Décalogue, soit, plus tard, par voie de conséquence, dans les préceptes secondaires. Seulement, de même que les sages et les prophètes, dans la suite, se proposant d'affermir les hommes dans l'obéissance de la loi, livrèrent des enseignements au sujet de l'espérance par mode d'admonition ou de précepte; de même aussi au sujet de la crainte. — Quant à la crainte filiale, qui s'applique à révérer Dieu, elle est comme un genre par rapport à l'amour de Dieu et un certain principe de toutes les choses qui s'observent pour révérer Dieu. Aussi bien, au sujet de la crainte filiale, sont donnés, dans la loi, des préceptes, comme au sujet de l'amour; car l'une et l'autre sont un préambule par rapport aux actes extérieurs qui sont commandés dans la loi et sur lesquels portent les préceptes du Décalogue. C'est pour cela que dans le texte de la loi, cité par l'argument *sed contra*, la crainte est demandée à l'homme et *afin qu'il marche dans les voies de Dieu*, en l'honorant et *afin qu'il l'aime* ».

L'*ad primum* fait observer que « la crainte filiale est un certain préambule de la loi, non comme quelque chose d'extrinsèque, mais comme le principe ou le commencement de la loi, ainsi que du reste aussi l'amour. Il suit de là que pour l'une et pour l'autre sont donnés des préceptes, qui sont comme les principes communs de toute la loi » (cf. *1ª-2ªᵉ*, q. 100).

L'*ad secundum* répond que « de l'amour suit la crainte filiale, comme aussi toutes les autres œuvres bonnes qui procèdent de la charité. Et voilà pourquoi, de même qu'après le précepte de la charité sont donnés des préceptes portant sur les autres actes des vertus, de même aussi, en même temps, sont donnés des préceptes sur la crainte et sur l'amour de la charité. C'est ainsi, du reste, que dans les sciences démonstratives, il ne suffit point de poser les principes premiers, si ne sont posées

encore les conclusions qui suivent de ces principes, soit d'une façon prochaine, soit d'une façon éloignée ».

L'*ad tertium* déclare que « la provocation à la crainte suffit pour exclure la présomption, comme aussi la provocation à l'espérance suffit pour exclure le désespoir, ainsi qu'il a été dit » (art. préc., *ad 3um*).

Cette fin surnaturelle que l'homme connaît par la foi, il la connaît, par cette même foi, non comme devant être possédée tout de suite, mais comme devant être conquise par une vie d'efforts et de mérites. Ce Dieu, qui se révèle à lui comme devant être sa fin, se révèle à lui en telle sorte que cette révélation n'est point la vision constituant la possession, mais une connaissance obscure qui promet la vision à titre de récompense. C'est cette promesse qui est le motif de l'espérance. Elle est en même temps son objet. Car elle implique la conquête de Dieu par le secours de Dieu. Et voilà, en effet, où se meut l'espérance. Son objet propre et qui commande tout dans son mouvement, c'est la conquête de Dieu ; son motif ou son point d'appui, c'est la vertu même de Dieu se faisant notre auxiliaire pour atteindre cette fin. Il est aisé de voir la place qu'occupe cette vertu dans l'ordre de la vie morale. Étant une vertu qui a formellement et proprement Dieu pour objet, elle est une vertu théologale, portant directement sur la fin surnaturelle, qui suppose nécessairement la foi et qui conduit naturellement à la charité, ne pouvant se trouver qu'en ceux qui ne jouissent point actuellement de la vision de Dieu, mais pour qui l'obtention de cette vision demeure toujours possible. Et parce que sur cette terre il est aussi, hélas! toujours possible de se rendre indigne d'un tel bien par le péché, de là, sur cette terre, une certaine crainte, d'ailleurs toute faite de l'amour le plus pur, qui est causée par l'Esprit-Saint dans l'âme, comme un don surnaturel, destiné à servir la vertu d'espérance et à tenir toujours l'homme en parfait éveil au sujet de la conquête de son Dieu. En deçà de cette crainte et en dépendance par rapport à elle, ou même quelquefois actuellement indépendante, peut se trouver, dans l'homme,

une autre crainte, d'ordre inférieur, portant sur les peines temporelles ou sensibles qu'il est au pouvoir de Dieu d'infliger à quiconque l'offense ou même dans un dessein de miséricorde. Cette crainte, quand elle est séparée de la crainte filiale, porte le nom de crainte servile. Dans ce cas, bien qu'en soi elle ne fût point chose mauvaise, elle est accompagnée d'une condition qui la rend mauvaise pour le sujet en qui elle se trouve. La crainte filiale, au contraire, est toujours essentiellement bonne et se confond, en quelque sorte, avec la charité elle-même : si bien que même au ciel elle continuera d'exister dans son état le plus parfait. La vertu d'espérance a deux ennemis : le désespoir et la présomption. Le premier se laisse abattre par la vue de sa misère, oubliant en quelque sorte la miséricorde infinie de Dieu, du moins en ce qui le concerne. La seconde est un excès fou de superbe orgueil, persuadant à l'homme qu'il peut impunément pécher et que tel qu'il est il aura toujours accès auprès de Dieu. C'est à chaque instant que Dieu dans l'Écriture nous prémunit contre ce double mal, et, au contraire, nous invite à l'espérance : soit par les promesses qu'Il nous fait au sujet du bonheur du ciel et de son secours assuré pour nous aider à le conquérir ; soit par la confiance en Lui, qu'il ne cesse de nous recommander ; soit aussi par les menaces qu'il renouvelle sans cesse contre le pécheur orgueilleux et impénitent, qui croit pouvoir abuser impunément de sa bonté.

Nous avons vu que la vertu d'espérance suit la vertu de foi et précède la vertu de charité. — Nous avons parlé des deux premières. Il ne nous reste plus qu'à nous occuper de la troisième. Ce va être l'objet du nouveau traité que nous abordons. Il comprendra depuis la question 23 jusqu'à la question 46. Saint Thomas nous annonce qu'il traitera : « d'abord, de la charité elle-même (de la question 23 à la question 44) ; puis, du don de sagesse, qui lui correspond (q. 45, 46). — Au sujet de la charité, cinq choses seront à considérer : premièrement, la charité elle-même (q. 23, 24) ; secondement, son objet (q. 25, 26) ; troisièmement, ses actes, soit principal, soit secon-

daires (q. 27, 33) ; quatrièmement, les vices opposés (q. 34-43); cinquièmement, les préceptes ». — On aura remarqué que saint Thomas, dans cette division du traité de la charité, a séparé la vertu du don. C'était pour pouvoir plus facilement traiter de tout ce qui regarde la vertu et qui est ici particulièrement multiple. De même, il a mis la question de l'objet après celle de la vertu, en raison de la nature spéciale de l'objet matériel secondaire de la charité ; car, de son objet formel ou de son objet principal selon qu'il est en lui-même ou d'une façon absolue, il en sera question en traitant de la charité elle-même.

« Au sujet de la charité elle-même, nous traiterons de la charité en elle-même ; puis, de la charité par comparaison au sujet en qui elle se trouve ». — D'abord, de la charité en elle-même. C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION XXIII

DE LA CHARITÉ EN ELLE-MÊME

Cette question comprend huit articles :

1° Si la charité est une amitié?
2° Si elle est quelque chose de créé dans l'âme?
3° Si elle est une vertu?
4° Si elle est une vertu spéciale?
5° Si elle est une vertu une?
6° Si elle est la plus grande des vertus?
7° Si sans elle il peut y avoir quelque véritable vertu?
8° Si elle est la forme des vertus?

De ces huit articles, les deux premiers considèrent la charité sous sa raison de charité ; les six autres, sous sa raison de vertu. — Sous sa raison de charité, d'abord en tant qu'acte ; puis en tant qu'habitus. — En tant qu'acte. C'est l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si la charité est une amitié?

Le mot « charité » vient du latin *caritas*, qui est l'abstrait du mot *carus*, auquel correspond chez nous le mot *cher ;* en telle sorte que le mot *charité* semble correspondre, en l'entendant de la seule affection, au mot plus général de *cherté*. Dans le grec, on a le mot χάρις, qui signifie *grâce*, *beauté*, *bienveillance*, *amour*. Et toutes ces acceptions, surtout les deux dernières, se retrouvent, nous le verrons, dans le mot chrétien *charité*. C'est donc l'idée d'amour, mais d'un amour particulièrement excellent, que le mot charité éveille immédiatement à nos yeux. Et

voilà pourquoi saint Thomas, tout de suite, voulant traduire et expliquer la charité, se demande si elle est une *amitié*. La seule position de ce titre constitue un des plus beaux traits de ce génie tout ensemble si profond et si simple qui est la caractéristique de notre saint Docteur. Nous verrons qu'en effet, tout le traité de la charité se trouve implicitement compris dans ce mot, qui en dit la nature et l'absolue transcendance.

Trois objections veulent prouver que « la charité n'est point une amitié ». — La première, allant tout droit au point le plus précis et le plus exquis du sujet en question, dit qu'« *il n'est rien qui soit aussi propre à l'amitié que le vivre ensemble avec son ami,* comme le marque Aristote au livre VIII de l'*Éthique* » (ch. v, n. 3; de S. Th., leç. 5), dans lequel livre, ainsi que dans le suivant, se trouve le code humain le plus parfait qui ait jamais été donné de l'amitié. « Or, la charité est de l'homme à Dieu et aux anges, *lesquels n'ont point de commerce avec les hommes,* comme il est dit au livre de Daniel, ch. II (v. 11). Donc la charité n'est point une amitié ». — La seconde objection fait observer qu' « il n'y a point d'amitié sans réciprocité d'amour, comme il est dit au livre VIII de l'*Ethique* (ch. II, n. 3; de S. Th., leç. 2). Or, la charité existe même à l'endroit des ennemis; selon cette parole » de Notre-Seigneur en « saint Matthieu, ch. v (v. 44) : *Aimez vos ennemis.* Donc la charité n'est point une amitié ». — La troisième objection déclare qu' « il y a trois espèces d'amitié, d'après Aristote au livre VIII de l'*Éthique* (ch. III, n. 1; de S. Th., leç. 3; ch. II, n. 1; de S. Th., leç. 2); savoir : l'amitié de l'*agréable,* l'amitié de l'*utile,* l'amitié de l'*honnête.* Or, la charité n'est point l'amitié de l'utile ou l'amitié de l'agréable. Saint Jérôme, en effet, dans sa lettre à Paulin, qui se trouve au début de la Bible, dit : *C'est là le vrai commerce, scellé par le lien du Christ, qui ne crée point l'utilité en vue des affaires, ni la flatterie des paroles ou des embrassements dus à la présence des corps, mais la crainte de Dieu et l'étude des saintes Écritures.* Pareillement, elle n'est pas non plus l'amitié de l'honnête; car la charité nous fait aimer même les pécheurs; et l'amitié de l'honnête ne porte que sur le vertueux, ainsi qu'il est dit au livre VIII de

l'*Éthique* (ch. IV, n. 2 ; de S. Th., leç. 4). Donc la charité n'est pas une amitié ». — On aura remarqué le choix admirable de tous ces beaux textes qui nous introduisent déjà au plus vif de notre sujet et nous permettent d'en goûter la saveur. Ils nous vaudront les plus précieuses réponses de saint Thomas.

L'argument *sed contra* en appelle au texte divin qui est bien sans doute l'un des plus suaves que le ciel ait fait entendre à la terre. « En saint Jean, ch. XV (v. 15), il est dit » par le Fils de Dieu vivant au milieu de nous et s'adressant à ses disciples : « *Je ne vous dirai plus mes serviteurs ; je vous ai dit mes amis.* Or, ceci ne leur était dit qu'en raison de la charité. Donc la charité est une amitié ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous rappelle que « d'après Aristote, au livre VIII de l'*Éthique* (ch. II, n. 3 ; de S. Th., leç. 2), ce n'est point tout amour, qui a raison d'amitié, mais l'amour qui est avec bienveillance, c'est-à-dire qui nous fait aimer quelqu'un de façon à lui vouloir du bien. Lorsque, en effet, nous aimons une chose, non de façon à lui vouloir du bien, mais, au contraire, à vouloir son bien pour nous, comme nous sommes dits aimer le vin, ou un cheval, ou autre chose de ce genre, ce n'est point là un amour d'amitié, mais l'amour d'une certaine concupiscence ; il est ridicule, en effet, de dire que quelqu'un a de l'amitié pour le vin ou pour son cheval. Toutefois, la bienveillance » dans l'amour « ne suffit elle-même point pour la raison d'amitié. Il y faut une certaine réciprocité dans l'amour ; car l'ami est ami de son ami. Et, d'autre part, cette mutuelle bienveillance est fondée sur une certaine communication ». S'il n'y avait quelque chose de commun entre les deux amis, qui leur permet de communiquer entre eux, et de faire comme un échange ininterrompu de mutuels bons procédés qui soient de nature à se correspondre sur le plan d'une certaine égalité harmonieuse, il n'y aurait point d'amitié possible. Mais quand il y a cela, et que les cœurs se correspondent, alors vraiment c'est l'amitié. — « Puis donc, poursuit saint Thomas, qu'il y a une certaine communication de l'homme à Dieu, selon qu'Il nous communique sa béatitude, il faut que sur cette communication une certaine

amitié se trouve établie. De cette communication, il est dit, dans la première Épître *aux Corinthiens*, ch. I (v. 9) : *Il est fidèle, Dieu, par qui vous avez été appelés à la société de son Fils.* Or, l'amour fondé sur cette communication est la charité. Donc il est manifeste que la charité est une certaine amitié de l'homme à Dieu ».

L'argument de saint Thomas, dans ce corps d'article, peut se résumer comme il suit : Tout amour fondé sur une certaine communication entre deux êtres qui se veulent mutuellement un même bien est un amour d'amitié. Or, l'amour de charité est un amour fondé sur une certaine communication qui existe entre Dieu et l'homme et qui fait que l'homme et Dieu se veulent mutuellement un même bien. Donc l'amour de charité est un amour d'amitié entre l'homme et Dieu.

La majeure de cet argument est la notion même de l'amour d'amitié, telle que nous la trouvons formulée par Aristote. C'est en cela que l'amour d'amitié se distingue de l'amour appelé de convoitise, ou amour qui ne se termine point à son objet extérieur, mais retourne au sujet qui aime, pour se terminer en lui. Cet amour suppose nécessairement deux êtres distincts, mais que l'amour unit. Seulement, tandis que dans l'amour de convoitise, l'union que fait l'amour supprime l'un des deux termes, l'incorporant à l'autre en quelque sorte, dans l'amour d'amitié les deux termes restent distincts et en quelque sorte sur le même pied, c'est-à-dire que chacun d'eux constitue un terme propre auquel l'on veut un certain bien, non pour soi, mais pour lui. Toutefois, cet amour d'amitié n'est possible qu'autant qu'il présuppose l'amour dont on s'aime soi-même. L'amour dont on s'aime soi-même est à la base de l'amour dont on aime un ami de l'amour d'amitié. C'est qu'en effet l'être qui aime ne peut rien aimer que sous la raison de bien, et de bien pour lui, c'est trop évident, puisque c'est lui-même qui aime. Seulement, ce bien qu'il aime peut être son bien d'une double manière : ou parce qu'il est une perfection pour lui selon qu'il est en lui-même; ou parce qu'il est une perfection pour lui selon qu'il se retrouve lui-même en un autre lui-même. Auquel cas il aime cet autre lui-même en raison de ce

même amour qu'il a pour lui-même. Or, c'est cet amour qu'il a pour cet autre lui-même, qui constitue, proprement et essentiellement, l'amour d'amitié. Par où l'on voit que l'amour d'amitié suppose en celui qui en est le terme une certaine raison de similitude, qui fait que par cette voie l'ami retrouve en lui ce qu'il trouve en soi par voie d'identité. Et c'est dans ce sens que nous parlons de *communication* requise pour l'amour d'amitié. Il faut qu'il y ait quelque chose de commun dans les deux amis, permettant à chacun d'eux de se retrouver dans l'autre. Et plus ce quelque chose de commun sera parfait et intime, plus l'amitié sera excellente et parfaite. Encore faut-il cependant que ce quelque chose de commun soit d'un certain ordre spécial. Il faut que par là une sorte d'égalité existe entre les deux amis. Et, par suite, c'est en ce qui convient au meilleur d'entre eux que la communication doit s'établir.

Cela dit, il faut savoir qu'entre Dieu et l'homme se trouvent diverses sortes de biens qui font qu'ils communiquent. — En Dieu, se trouve le fait d'être; et, de ce chef, même les êtres inanimés qui existent communiquent avec Lui. — Il y a aussi en Dieu le fait de vivre; mais la vie existe aussi dans les plantes. — En plus, Dieu connaît et aime; mais nous trouvons jusque dans les animaux une certaine connaissance et un certain amour. — Dieu se connaît et s'aime Lui-même; mais l'homme et l'ange peuvent aussi le connaître et l'aimer. — Jusque-là, nous ne trouvons rien dans les hommes qui soit absolument le propre de Dieu et en quoi ils communiquent avec Lui. Aussi bien, si un certain amour de l'homme à Dieu est requis en raison de ces sortes de biens, si même cet amour peut être appelé, en un certain sens, du nom d'amour d'amitié, pour autant qu'il peut et doit faire que l'homme veuille à Dieu tout bien, cependant à vrai dire, ce n'est point là le véritable amour d'amitié au sens propre et selon qu'il implique une mutualité de rapports fondés sur une certaine égalité. Car, selon ces divers biens, Dieu ne communique pas avec l'homme en ce qui lui appartient en propre. Il reste dans sa sphère à Lui, absolument isolé de l'homme, sans aucun rapport d'intimité avec lui.

Où sera donc la communication qui rapprochera les distan-

ces et qui fera pénétrer l'homme jusque dans la sphère du bien absolument propre à Dieu, établissant ainsi entre eux une certaine égalité et permettant l'intimité de rapports nécessaire au parfait vivre ensemble qui est le propre de la parfaite amitié? Saint Thomas nous l'a dit d'un mot. C'est la communication selon laquelle Dieu communique à l'homme *sa béatitude*. La béatitude divine, en effet, consiste en ce que Dieu est à Lui-même son propre bien, jouissant de Lui-même par la connaissance et l'amour qu'Il a Lui-même de Lui-même. Cette connaissance et cet amour sont à une distance infinie de la connaissance et de l'amour que l'homme ou même l'ange peuvent avoir de Dieu, en vertu de leur nature. L'homme, en effet, ne connaît Dieu et ne peut jouir de Lui, naturellement, qu'en s'appuyant sur la connaissance des choses sensibles qui constituent l'objet propre de son intelligence. Et l'ange lui-même ne peut connaître Dieu que dans la mesure où la connaissance de sa propre nature et des autres natures angéliques le lui manifeste. Quant à connaître Dieu en Lui-même, selon qu'Il est à Lui-même son propre objet de connaissance, aucune créature, si parfaite soit-elle, ne saurait y prétendre par elle-même. Or, c'est précisément la communication, par pure grâce, de ce bien propre à Dieu, qui fait sortir l'homme et l'ange de leur sphère propre pour les introduire dans la sphère proprement divine. Par cette communication, l'homme devient enfant de Dieu, en un sens tout spécial. Il est admis dans la famille divine; et, du coup, une véritable amitié doit exister entre lui et Dieu. « Il faut, nous disait saint Thomas, que sur cette communication une certaine amitié se trouve établie ». Et il ajoutait : « L'amour fondé sur cette communication est la charité ». D'où il concluait que « la charité est une certaine amitié de l'homme à Dieu ».

Nous voyons maintenant toute la portée de ces admirables paroles. — On remarquera seulement que si la charité est, en effet, un amour d'amitié, si, en raison de la communication qui la fonde, elle doit nécessairement être cela, cette raison d'amour d'amitié, dans la charité, bien loin d'exclure la raison d'amour de convoitise, l'exige, au contraire, et la présuppose nécessai-

rement. C'est, en effet, par la même vertu de charité que nous nous fixons dans l'amour de cette béatitude, commençant de la posséder en quelque sorte, ce qui constitue précisément la *communication* requise pour que puisse s'épanouir en nous l'amour d'amitié à l'égard de Dieu source première de cette béatitude et à l'égard de tous ceux qui sont appelés à la participer avec nous.

L'*ad primum* répond qu' « il est une double vie pour l'homme. L'une, extérieure, selon la nature sensible et corporelle; et, selon cette vie, il n'y a point de communication ou de commerce entre nous et Dieu ou les anges. Mais il est une autre vie de l'homme, spirituelle, celle-là, et selon l'esprit. Selon cette vie, nous pouvons converser » ou avoir commerce « avec Dieu et les anges. Dans l'état de la vie présente, d'une manière imparfaite; aussi bien est-il dit, dans l'Épître *aux Philippiens*, ch. III (v. 20) : *Notre conversation est dans les cieux*. Mais cette conversation » ou ce commerce intime « aura sa perfection dans la Patrie, quand *les serviteurs de Dieu le serviront et verront sa Face*, comme il est dit au dernier chapitre de l'Apocalypse (v. 3, 4). Aussi bien, la charité est ici imparfaite; mais elle aura sa perfection dans la Patrie ». — Quelque imparfaite qu'elle soit ici-bas, la charité implique cependant, dès maintenant, et d'une façon essentielle, le commerce d'intimité avec Dieu et ses saints, sous la raison propre de sa Vérité subsistante, telle que la foi nous la révèle déjà, en attendant la vision de là-haut. Voilà pourquoi plus on a la charité dans l'âme, plus on a soif de vivre des vérités de la foi nous révélant l'intimité du Dieu de la béatitude. Cf. ce que nous avons dit à ce sujet, à la suite de l'article 4, q. 65, dans la *Prima-Secundæ*, tome VIII, pp. 247, 248.

L'*ad secundum* explique que « l'amitié peut s'étendre à quelqu'un d'une double manière. Ou en raison de lui-même; et, de ce chef, l'amitié ne porte jamais que sur un ami. Ou en raison d'une autre personne; comme si quelqu'un ayant de l'amitié pour un autre, affectionne, en raison de lui, tous ceux qui s'y réfèrent, qu'il s'agisse de ses enfants, ou de ses serviteurs, ou de tous ceux qui le touchent à un titre quelconque.

Et l'affection pour l'ami peut être si grande, que pour lui on aimera ceux qui lui appartiennent, même s'ils nous offensent ou ne nous aiment point. C'est de cette manière que l'amitié de la charité s'étend même aux ennemis, que nous aimons, en vertu de la charité, eu égard à Dieu qui est le principal objet de l'amitié de la charité ».

L'*ad tertium* répond dans le même sens. « L'amitié de l'honnête ne porte que sur l'homme vertueux, comme sur la personne principale » qui est aimée en raison d'elle-même; « mais en vue de lui, on peut aimer ceux qui lui appartiennent, même s'ils ne sont point vertueux. Et c'est de cette manière que la charité, qui est surtout l'amitié de l'honnête, s'étend aux pécheurs, que nous aimons, en vertu de la charité, à cause de Dieu ». — Nous n'avons pas à nous attarder ici sur ces divers objets de la charité. Nous les étudierons bientôt dans une question spéciale.

La charité, parce qu'elle repose sur la communication faite aux hommes, par grâce, de la part de Dieu, de sa propre béatitude, entraîne nécessairement et implique, entre Dieu et l'homme, au sens le plus précis et le plus formel, des rapports d'intimité ou de divin vivre ensemble qui constituent le véritable amour d'amitié. — Mais que sera cette charité dans l'âme? Comment devons-nous l'y concevoir? S'y trouve-t-elle comme quelque chose de créé; ou n'y serait-elle pas autre chose que Dieu Lui-même présent en nous. C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article II.

Si la charité est quelque chose de créé dans l'âme?

Trois objections veulent prouver que « la charité n'est point quelque chose de créé dans l'âme ». — La première s'appuie sur « saint Augustin », qui « dit au livre VIII de *la Trinité* (ch. VII) : *Celui qui aime le prochain, aime, par suite, l'amour lui-*

même. Or, Dieu est l'amour. Donc il s'ensuit qu'il aime surtout Dieu. Et, au livre XV de *la Trinité* (ch. XVII), il dit : *Il a été dit : Dieu est amour, comme il a été dit : Dieu est esprit.* Donc la charité n'est point quelque chose de créé dans l'âme, mais c'est Dieu Lui-même ». — La seconde objection dit que « Dieu est spirituellement la vie de l'âme, comme l'âme est la vie du corps ; selon cette parole du *Deutéronome*, ch. XXX (v. 20) : *C'est Lui qui est ta vie.* Or, l'âme vivifie le corps par elle-même. Donc Dieu vivifie l'âme par Lui-même. D'autre part, Il la vivifie par la charité, selon cette parole de la première épître de saint Jean, ch. III (v. 14) : *Nous savons que nous sommes passés de la mort à la vie, parce que nous aimons nos frères.* Donc Dieu est la charité elle-même ». — La troisième objection déclare que « rien de créé n'est d'une vertu infinie ; mais, au contraire, toute créature est vanité. Or, la charité n'est point vanité ; elle répugne plutôt à la vanité. Et elle est d'une vertu infinie, puisqu'elle conduit l'homme au bien infini. Donc la charité n'est point quelque chose de créé dans l'âme ».

L'argument *sed contra* est un autre texte de « saint Augustin », qui « dit, au livre III de *la Doctrine chrétienne* (ch. X) : *J'appelle charité le mouvement de l'esprit tendant à jouir de Dieu pour Lui-même.* Or, le mouvement de l'esprit est quelque chose de créé dans l'âme. Donc la charité aussi est quelque chose de créé dans l'âme ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous prévient que « le Maître » des *Sentences*, « traite cette question à la distinction XVII du livre I ; et affirme que la charité n'est point quelque chose de créé dans l'âme, mais l'Esprit-Saint Lui-même habitant en nous. Non qu'il veuille dire », explique saint Thomas, « que ce mouvement d'amour par lequel nous aimons Dieu soit l'Esprit-Saint Lui-même ; mais que ce mouvement d'amour est causé par l'Esprit-Saint sans l'entremise d'un habitus, comme sont causés par l'Esprit-Saint les autres actes des vertus par l'entremise de certaines habitus, tels les habitus de l'espérance, de la foi ou de toute autre vertu. Or, il disait cela, en raison de l'excellence de la charité ». — Voilà donc quelle était l'opinion du Maître des *Sentences*. Il croyait que l'excel-

lence de la charité, c'est-à-dire de l'acte d'amour qui porte sur Dieu objet de la béatitude éternelle, demandait que cet acte ne procédât point d'un habitus créé subjecté dans l'âme, mais de la seule faculté sous l'action ou la motion directe et personnelle de l'Esprit-Saint Lui-même, dont le propre est d'être l'amour subsistant en Dieu.

« Mais, poursuit saint Thomas, si l'on y prend bien garde, ceci tourne plutôt au détriment de la charité. Le mouvement de la charité, en effet, ne procède point de l'Esprit-Saint, mouvant l'âme humaine, en telle sorte que l'âme humaine soit mue seulement et qu'elle-même ne soit en rien le principe de ce mouvement, comme par exemple lorsque un objet corporel est mû par quelque chose d'extérieur », dans lequel mouvement, ce corps est purement passif et nullement actif. « Ceci, en effet, est contre la raison du volontaire, dont il faut que le principe soit intrinsèque au sujet, comme il a été dit plus haut (I^a-2^{ae}, q. 6, art. 1). Il s'ensuivrait donc que l'acte d'aimer ne serait point volontaire; ce qui implique contradiction, l'amour ayant en lui, essentiellement, d'être un acte de la volonté. — On ne peut pas dire, non plus, que l'Esprit-Saint meuve en telle sorte la volonté à l'acte d'aimer comme est mû un instrument, qui, même s'il est principe de l'acte, n'a pas en lui d'agir ou de ne ne pas agir. Car, dans ce cas encore on enlèverait la raison de volontaire » au sens de libre, « et, par suite, la raison de mérite » pour lequel est requise la liberté, « alors que cependant nous avons vu plus haut que l'amour de charité est la racine du mérite. — Il faut donc que la volonté soit mue par l'Esprit-Saint à l'acte d'aimer, en telle sorte que ce soit elle-même qui » spontanément et librement « produit cet acte. — Or, il n'est aucun acte qui soit produit d'une manière parfaite par une puissance active, s'il n'est connaturel à cette puissance par une certaine forme qui sera le principe de cet acte. Aussi bien, Dieu, qui meut toutes choses à leurs fins respectives a mis dans tous les êtres des formes qui les inclinent aux fins qu'Il leur a marquées; et c'est par là qu'*Il dispose toutes choses avec suavité,* comme il est dit au livre de la *Sagesse*, ch. VIII (v. 1). D'autre part, il est manifeste que

l'acte de la charité dépasse la nature de la puissance de la volonté ». Celle-ci, en effet, n'est ordonnée qu'au bien de l'homme selon qu'il est un animal raisonnable. Or, l'acte de charité doit atteindre le bien de Dieu et l'aimer comme son bien propre. « Si donc une certaine forme n'était surajoutée à la puissance naturelle, faisant que celle-ci soit inclinée » intrinsèquement « à l'acte de la charité, de ce chef, cet acte », qui ne serait plus fait qu'en vertu d'une motion extérieure de l'Esprit-Saint, « serait plus imparfait que les actes naturels et que les actes des autres vertus ; ni il ne serait facile et donnant du plaisir. Ce qui est manifestement faux. Car il n'est aucune vertu qui ait une si grande inclination à son acte que la charité, ni il n'en est aucune qui agisse avec tant de plaisir. Aussi bien est-ce au plus haut point qu'il est nécessaire que pour l'acte de charité existe en nous une certaine forme habituelle surajoutée à la puissance naturelle, qui l'incline à l'acte de la charité et la fait agir avec une extrême facilité et un souverain plaisir ». — Cette forme habituelle surajoutée est la vertu même de charité. Nous en étudierons le sujet et les conditions dans la question suivante. Il nous aura suffi ici d'en montrer l'absolue nécessité.

L'*ad primum* explique que « l'essence divine elle-même est la charité, comme elle est la sagesse, comme elle est la bonté. De même donc que nous sommes dits bons de la bonté qui est Dieu, et sages de la sagesse qui est Dieu, parce que la bonté qui nous constitue formellement bons est une certaine participation de la bonté divine, et parce que la sagesse qui nous constitue formellement sages est une certaine participation de la divine sagesse ; de même aussi la charité par laquelle nous aimons formellement le prochain est une certaine participation de la charité divine. C'est là un mode de parler usité chez les Platoniciens dont saint Augustin avait connu les doctrines ; et c'est pour n'avoir pas pris garde à cela, ajoute saint Thomas, que plusieurs ont pris occasion de se tromper en lisant ses écrits ».

L'*ad secundum* fait observer que « Dieu, par mode de cause efficiente, est la vie de l'âme par la charité et du corps par

l'âme; mais la charité est la vie de l'âme par mode de forme, comme l'âme l'est pour le corps. Et l'on peut donc conclure de là, que comme l'âme est unie immédiatement au corps, de même la charité est unie immédiatement à l'âme ».

L'*ad tertium* insiste sur la même doctrine et y trouve la solution de l'objection, voulant que la charité soit d'une vertu infinie, ce qui est vrai, mais d'où elle conclurait, à tort, qu'il fallait que la charité fût Dieu Lui-même. « La charité agit par mode de cause formelle » dans l'âme. « D'autre part, l'efficacité de la forme se mesure à la vertu de l'agent qui imprime cette forme. Par cela donc que la charité n'est point chose vaine, mais a un effet infini alors qu'elle unit l'âme à Dieu en la justifiant, se trouve démontrée l'infinité de la vertu divine qui est l'auteur de la charité ». La charité rend l'âme capable d'aimer Dieu comme Il s'aime, dans son ordre à Lui, qui dépasse à l'infini l'ordre d'aimer propre à la créature quelle qu'elle soit. Il s'ensuit que la charité a dans l'âme une vertu formelle infinie. Cette vertu formelle infinie, comme elle est, dans l'âme, chose participée, ne peut avoir pour cause efficiente ou productrice que Celui-là même à qui cette vertu d'aimer appartient en propre et en qui elle se trouve à l'état subsistant. Nous dirons donc que la charité vient de Dieu seul ; mail il ne s'ensuit pas qu'elle soit Dieu Lui-même en nous.

La charité, prise au sens d'acte, est un mouvement d'amour qui nous fait atteindre Dieu en Lui-même selon qu'Il est à Lui-même son propre bien. Cet acte, impliquant pour nous la communauté du bien propre à Dieu, s'épanouit nécessairement en un amour d'amitié qui constitue, entre Dieu et nous, un commerce formellement divin. Pour que ce commerce puisse se produire, non comme accidentellement et d'occasion, mais comme chose qui soit nôtre, harmonieuse et suave, il ne suffit point que Dieu vienne en quelque sorte s'emparer de notre volonté et la faire agir proportionnellement à cet ordre nouveau; il faut qu'Il mette en nous un principe immédiat d'action, transformant notre puissance naturelle d'agir et lui donnant de pouvoir produire elle-même, comme un acte lui

appartenant et venant d'elle, le même acte qu'Il produit Lui-même en vertu de sa nature. Ce principe immédiat d'action est l'habitus même de la charité. — Que penser de cette charité, ainsi entendue, par rapport à la raison de vertu? Pouvons-nous, devons-nous dire que ces deux raisons conviennent, et que la charité est une vertu. C'est ce que nous allons examiner à l'article qui suit.

Article III.

Si la charité est une vertu?

Trois objections veulent prouver que « la charité n'est pas une vertu ». — La première argue de ce que « la charité est une certaine amitié. Or, l'amitié n'est point donnée comme vertu par les philosophes, comme on le voit au livre de l'*Éthique* (liv. VIII, ch. I, n. 1 ; de S. Th., leç. 1) : et, en effet, elle n'est rangée ni parmi les vertus morales, ni parmi les vertus intellectuelles. Donc la charité, non plus, n'est pas une vertu ». — La seconde objection rappelle que « *la vertu est le terme de la puissance*, comme il est dit au premier livre *du Ciel et du Monde* (ch. XI, n. 7; de S. Th., leç. 25). Or, la charité », ou l'amour « n'est point le terme » parmi les mouvements de l'âme; « c'est plutôt la joie ou la paix. Donc il ne semble point que la charité soit une vertu; mais ce sera plutôt la joie ou la paix ». — La troisième objection dit que « toute vertu est un habitus du genre accident. Or, la charité n'est point un habitus du genre accident, puisqu'elle est plus noble que l'âme elle-même, et qu'il n'est aucun accident qui soit plus noble que le sujet où il se trouve. Donc la charité n'est pas une vertu ».

L'argument *sed contra* en appelle à « saint Augustin », qui « dit, au livre des *Mœurs de l'Église* (ch. XI) : *La charité est une vertu qui rendant très droites nos affections, nous unit à Dieu, étant ce par quoi nous l'aimons* ».

Au corps de l'article, voulant justifier la raison de vertu ou de principe d'acte bon appliquée à la charité, saint Thomas

nous rappelle que « les actes humains revêtent le caractère de bonté selon qu'ils sont réglés par la règle ou la mesure qui convient. Et voilà pourquoi la vertu humaine, qui est le principe de tous les actes bons dans l'homme, consiste à atteindre la règle des actes humains. Cette règle est double, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 17, art. 1; *1ª-2ªᵉ*, q. 19, art. 3, 4); savoir: la raison humaine; et Dieu Lui-même. Aussi bien, de même que la vertu morale se définit par le fait d'*être selon la droite raison*, comme on le voit au second livre de l'*Éthique;* pareillement, atteindre Dieu constitue la raison de vertu, ainsi qu'il a été dit plus haut, au sujet de la foi et de l'espérance. Puis donc que la charité atteint Dieu, car elle nous unit à Lui, comme on le voit par le texte de saint Augustin cité » dans l'argument *sed contra*, « il s'ensuit que la charité est une vertu ».

L'*ad primum* explique excellemment comment l'amitié est ou n'est pas une vertu; et la différence à noter ici entre l'amitié vertueuse existant parmi les hommes et l'amitié divine qu'est la charité. — « Aristote, au livre VIII de l'*Éthique* », dans le passage que visait l'objection, « ne nie point que l'amitié soit une vertu; mais il dit qu'*elle est une vertu ou qu'elle accompagne la vertu*. On pourrait dire, en effet, qu'elle est une vertu morale portant sur les opérations qui nous relient aux autres hommes, mais sous une autre raison que la justice. Car la justice porte sur les opérations qui nous relient aux autres sous la raison de chose due et réglée par la loi » ou qui relève du tribunal constitué parmi les hommes; « l'amitié, au contraire, sous la raison de dette amicale et morale, ou plutôt sous la raison de bienfait gratuit, comme on le voit par Aristote au livre VIII de l'*Éthique* (ch. XIII, n. 5, 6, 7; de S. Th., leç. 13) ». Nous aurons nous-mêmes à l'expliquer, plus tard, quand nous traiterons des vertus annexes de la justice (q. 114). — « Toutefois, reprend saint Thomas, on peut dire aussi que l'amitié », dans l'ordre humain, « n'est pas une vertu en elle-même, distincte des autres vertus. Elle n'a, en effet, la raison de chose louable et honnête qu'en raison de l'objet, selon qu'elle est fondée sur l'honnêteté des vertus; et on le voit par ceci que ce n'est point toute amitié », parmi les hommes, « qui

a raison de chose louable et honnête, comme on le voit dans l'amitié que fonde le plaisir ou l'intérêt. D'où il résulte que l'amitié vertueuse est plutôt quelque chose qui suit la vertu, qu'elle n'est une vertu. — Mais il n'en va pas de même de la charité, qui n'est point fondée principalement sur la vertu humaine, mais sur la bonté divine » : si l'amitié humaine peut avoir un fondement mauvais, et, par suite, être mauvaise elle-même, l'amitié divine qu'est la charité est nécessairement tout ce qu'il y a de meilleur, puisqu'elle est essentiellement fondée sur le bien de Dieu.

L'*ad secundum* fait observer qu' « il appartient à la même vertu d'aimer quelqu'un et de se réjouir à son sujet; car la joie suit l'amour, ainsi qu'il a été vu plus haut, quand il s'agissait des passions (I^a-2^{ae}, q. 23, art. 2). C'est pour cela qu'on fait une vertu de l'amour plutôt que de la joie qui est un effet de l'amour. — Quant à la raison de terme ou d'ultime qu'on trouve dans la définition de la vertu, elle n'implique point l'ordre d'effet, mais plutôt l'ordre d'un certain cumul qui dépasse, comme cent livres dépassent soixante » : il s'agit là d'un surcroît de perfection : la nature, déjà parfaite, est rendue plus parfaite par la vertu (cf. I^a-2^{ae}, q. 55, art. 1).

L'*ad tertium* formule un point de doctrine extrêmement important. Il déclare que « tout accident, pris dans son être, est inférieur à la substance; car la substance est par elle-même, et l'accident est en un autre. Mais, si nous le prenons selon la raison de son espèce, l'accident qui résulte des principes du sujet sera moins digne que ce sujet, comme l'effet est moins digne que la cause; l'accident, au contraire, qui est causé par la participation d'une nature supérieure, est plus digne que le sujet, en tant qu'il est la similitude de la nature supérieure » : il participe, en effet, à la dignité qui est celle de cette nature; « c'est ainsi que la lumière l'emporte sur le corps transparent » qu'elle éclaire. « Et de cette manière, la charité est plus digne que l'âme, en tant qu'elle est une certaine participation de l'Esprit-Saint », amour personnel et subsistant en Dieu. — L'amour de charité est d'ordre strictement divin. Il nous fait aimer de l'amour qui est le propre de Dieu et qui porte sur

Dieu, selon qu'Il est à Lui-même son bien. La vertu d'où procède un tel amour, sera elle-même d'ordre strictement divin, dépassant à l'infini tout ce qui est d'ordre humain ou même angélique (cf. *1ª-2ªᵉ*, q. 113, art. 9, *ad 2ᵘᵐ*).

La charité, parce qu'elle nous fait atteindre Dieu en Lui-même, règle souveraine et transcendante de nos actes, rend ces actes nécessairement bons. Elle est donc, au sens le plus parfait, une vertu. — Mais est-elle une vertu spéciale, ou plutôt ne serait-elle pas une sorte de vertu générale, qui n'aurait point d'acte propre mais qui serait comme la condition de tous nos actes. C'est ce que nous allons étudier à l'article qui suit.

Article IV.

Si la charité est une vertu spéciale?

Trois objections veulent prouver que « la charité n'est pas une vertu spéciale ». — La première cite un texte de « saint Jérôme » (ou plutôt de saint Augustin, ép. CLXVII, ou XXIX, ch. IV, V) qui « dit : *Pour embrasser brièvement la définition de toute vertu, je dirai que la vertu est la charité par laquelle est aimé Dieu et le prochain.* Et saint Augustin dit, au livre des *Mœurs de l'Église* (ou plutôt de *la Cité de Dieu*, liv. XV, ch. XXII), que *la vertu est l'ordre de l'amour*. Or, nulle vertu spéciale n'est mise dans la définition de la vertu en général. Donc la charité n'est point une vertu spéciale ». — La seconde objection déclare que « ce qui s'étend aux œuvres de toutes les vertus ne peut pas être une vertu spéciale. Or, la charité s'étend aux œuvres de toutes les vertus, selon cette parole de la première Épître *aux Corinthiens*, ch. XIII (v. 4) : *La charité est patiente, elle est bienveillante*, etc. Elle s'étend même à toutes les œuvres humaines, selon cette parole de la première Épître *aux Corinthiens*, chapitre dernier (v. 14) : *Que toutes vos œuvres soient faites dans la charité*. Donc la charité n'est point une vertu spéciale ». — La troisième objection dit que « les préceptes de la loi répondent

aux actes des vertus. Or, saint Augustin, dans le livre de *la Perfection de la justice de l'homme* (ch. v), dit que *le commandement général est : Aime; et la défense générale : Ne convoite point*. Donc la charité est une vertu générale ».

L'argument *sed contra* fait observer que « rien de général ne fait nombre avec ce qui est spécial. Or, la charité fait nombre avec des vertus spéciales, savoir la foi et l'espérance; selon cette parole de la première Épître *aux Corinthiens*, ch. XIII (v. 13) : *Maintenant, demeurent la foi, l'espérance, la charité, ces trois choses*. Donc la charité est une vertu spéciale ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle la grande règle, que « les actes et les habitus se spécifient par leurs objets, comme il ressort de ce qui a été dit plus haut » (*1ª-2ªe*, q. 18, art. 2; q. 54, art. 2). Puis donc que la charité est un amour, nous devons considérer quel est l'objet de l'amour en général et l'objet de cet amour en particulier, pour déterminer si elle est une vertu spéciale. « Or, l'objet propre de l'amour, c'est le bien, ainsi qu'il a été vu plus haut (*1ª-2ªe*, q. 27, art. 1). Il s'ensuit que si l'on a une raison spéciale de bien, on aura une raison spéciale d'amour. Et, précisément, le bien divin, selon qu'il est l'objet de la béatitude, a une raison spéciale de bien » ; car ce bien se distingue de tout autre bien, étant le bien propre de Dieu Lui-même. « Donc l'amour de charité, qui est l'amour de ce bien-là, est un amour spécial. Et, par suite, la charité », principe de cet amour, « est une vertu spéciale ». — Voilà donc nettement formulé par saint Thomas lui-même, l'objet propre et formel de l'amour de charité. C'est le bien de Dieu, et le bien de Dieu, non seulement pour autant que Dieu le possède, car, de ce chef, nous n'aurions pas à l'aimer nous-mêmes, ni surtout il n'y aurait, entre Dieu et nous, cet échange ou cette réciprocité, dans la communauté d'un même bien, indispensable à l'amitié, mais en tant qu'il nous est destiné à nous-mêmes par grâce et que nous devons le posséder un jour pleinement dans le ciel. Par où l'on voit que l'amour de charité est essentiellement un amour de convoitise non moins qu'un amour d'amitié, et que l'amour d'amitié n'y est que la conséquence de l'amour portant sur le bien de Dieu considéré

comme nôtre et possédé par nous en même temps que par Dieu.

L'*ad primum* explique que « la charité est mise dans la définition de toute vertu, non point parce qu'elle est essentiellement toute vertu, mais parce que d'une certaine manière toutes les vertus dépendent d'elle, comme il sera dit plus loin (art. 7). C'est ainsi, du reste, que la prudence aussi est mise dans la définition des vertus morales, comme on le voit aux livres II (ch. VI, n. 15; de S. Th., leç. 7) et VI (ch. XIII, n. 5; de S. Th., leç. 11) de l'*Éthique*, parce que toutes les vertus morales dépendent de la prudence ».

L'*ad secundum* déclare que « la vertu ou l'art qui porte sur la fin dernière commande aux vertus ou aux arts qui ont pour objet les fins secondaires, comme l'art militaire commande à l'art équestre, ainsi qu'il est marqué au premier livre de l'*Éthique* (ch. I, n. 4; de S. Th., leç. 1). C'est pour cela que la charité, qui a pour objet la fin dernière de la vie humaine, savoir la béatitude éternelle, s'étend aux actes de toute la vie humaine par mode de principe qui commande, non par mode de principe qui produit immédiatement tous les actes des vertus ». — Ici encore, nous voyons expressément que la charité a pour objet la béatitude éternelle, selon qu'elle est la fin dernière de la vie humaine, par conséquent selon qu'elle termine le mouvement de la volonté cherchant son propre bien qui est précisément le bien même de Dieu communiqué à l'homme.

L'*ad tertium* répond que « le précepte d'aimer est dit être le commandement général, parce que tous les autres préceptes s'y ramènent comme à leur fin, selon cette parole de la première Épître *à Timothée*, ch. I (v. 5) : La fin du précepte est la charité ».

En raison de la fin dernière qu'elle atteint comme son objet propre, la charité commande à toutes les vertus; mais cela n'empêche point qu'elle ne soit elle-même une vertu spéciale, distincte de toutes les autres, et qui a précisément pour objet propre cette fin dernière de la vie humaine. Nous savons que

c'est parce que cette fin dernière est d'ordre surnaturel, qu'il faut, à son sujet, une vertu spéciale, qui nous la fasse aimer; car, dans l'ordre naturel, cela ne serait point nécessaire. Cf. ce que nous avons dit, sur ce grand sujet, dans la question des vertus théologales en général (*Prima-Secundæ*, q. 62). Mais, comme nous le soulignions tout à l'heure, nous voyons aussi, par là, combien serait fausse la conception qui voudrait soustraire l'amour de convoitise à la charité pour ne lui laisser que l'amour d'amitié. La charité, on ne saurait trop le répéter, est essentiellement, et premièrement, un amour intéressé, ou qui regarde le bien de Dieu comme devant être ou étant notre bien à nous; d'où il résulte, du reste, immédiatement et nécessairement, qu'entre Dieu et nous existe, quand vraiment nous nous sommes fixés dans son bien à Lui comme dans notre bien à nous, l'amour d'amitié le plus exquis et plus parfait. Mais vouloir séparer les deux pour ne donner à la charité que l'amour d'amitié et attribuer l'autre, par exemple, à l'espérance, serait ne rien entendre à la vraie nature de la charité, qui est essentiellement et proprement l'*amour de la béatitude*. La fin dernière qu'est la béatitude est crue par la foi, attendue par l'espérance, mais c'est à la charité qu'il appartient de l'aimer. Il est vrai que dans l'espérance, et même dans la foi, il y a un certain amour de la béatitude; mais, en elles, sous leur raison propre, cet amour n'est point nécessairement l'amour parfait qui suppose le choix définitif, à l'exclusion de tout amour contraire. La foi et l'espérance, sous leur raison propre, peuvent exister même en celui dont la fin dernière est actuellement quelque bien créé. Seule, la charité peut faire aimer la béatitude en telle sorte qu'elle soit vraiment pour le sujet sa fin dernière actuelle à l'exclusion de tout amour contraire. Dès que la béatitude est aimée de cet amour vrai, la charité est présente dans l'âme; et s'il n'est pas douteux qu'avec cet amour vrai de la béatitude, la foi et l'espérance deviennent plus parfaites, même en ce qui est de leur raison propre, cette perfection est due, en elles, à la présence et à l'action de la charité. Cf. *1ª-2ªᵉ*, q. 52, art. 4, *ad 3ᵘᵐ*; et, ici même, q. 17, art. 8.

La charité, qui est vraiment une vertu et une vertu spéciale, est-elle aussi une vertu *une*, ou faut-il la concevoir comme une vertu multiple? Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article V.

Si la charité est une vertu une?

Trois objections veulent prouver que « la charité n'est point une vertu une ». — La première arguë encore de ce que « les habitus se distinguent en raison des objets. Or, il y a deux objets de la charité, Dieu et le prochain, qui sont entre eux à une distance infinie. Donc la charité n'est pas une vertu une ». — La seconde objection fait observer que « les raisons diverses de l'objet diversifient l'habitus, quand bien même l'objet serait réellement le même, comme il ressort de ce qui a été dit plus haut (q. 17, art. 6, *ad. 1um*; *1a-2ae*, q. 64, art. 2, *ad 1um*). Or, les raisons d'aimer Dieu sont multiples; car chacun des bienfaits reçus de Lui nous fait un devoir de l'aimer. Donc la charité n'est pas une vertu une ». — La troisième objection dit que « sous la charité est comprise l'amitié pour le prochain. Or, Aristote, au livre VIII de l'*Éthique* (ch. III, n. 1 ; ch. XI, XII ; de S. Th., leç. 3, 11, 12), assigne diverses espèces d'amitié. Donc la charité n'est pas une vertu une, mais elle se diversifie en multiples espèces ».

L'argument *sed contra* oppose que « comme l'objet de la foi est Dieu, Dieu est aussi l'objet de la charité. Or, la foi est une vertu une en raison de l'unité de la Vérité divine ; selon cette parole de l'Épître *aux Éphésiens*, ch. IV (v. 5) : *Une seule foi.* Donc la charité aussi est une vertu une en raison de l'unité de la Bonté divine ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « la charité, ainsi qu'il a été dit (art. 1), est une certaine amitié de l'homme à Dieu. Or, les diverses espèces d'amitié se prennent, d'une première manière, selon la diversité de la fin; et, de ce chef, sont assignées les trois espèces d'amitié qui portent sur l'utile,

l'agréable, et l'honnête. D'une autre manière, selon la diversité des communications sur lesquelles les amitiés sont fondées : auquel sens, autre sera l'amitié des parents, autre celle des citoyens ou des pèlerins, la première étant fondée sur la communication naturelle » par la voie de la génération, « et les autres sur la communication civile », dans l'ordre d'une même cité, « ou la communication du pèlerinage » fait en commun ; « ainsi qu'on le voit par Aristote au livre VIII de l'*Éthique* (ch. XIII, n, 1 ; de S. Th., leç. 12). — Or, ni de l'une ni de l'autre de ces deux manières, la charité ne peut se diviser en plusieurs espèces. C'est qu'en effet, la fin de la charité est une, savoir la Bonté divine. Et, pareillement, c'est la même et une communication de la béatitude éternelle, sur laquelle cette amitié se fonde. Par conséquent, il demeure que la charité est une vertu une, qui ne se distingue point en plusieurs espèces ». — Dans la charité, c'est un seul et même bien final que l'on se propose toujours, savoir le bien même de Dieu ; et c'est aussi en raison du même bien possédé ou à posséder, savoir toujours le bien de Dieu, que l'on s'y traite en amis et que l'on s'y veut du bien. — Ici encore on peut voir si la possession du bien de Dieu est chose étrangère à l'amour de charité, ou qui soit de nature à en diminuer la perfection. C'en est la raison même.

L'*ad primum* accorde que « l'objection conclurait si Dieu et le prochain étaient l'objet de la charité au même titre ou sur le même pied. Mais il n'en est rien. Dieu est l'objet principal de la charité ; et le prochain n'est aimé, dans la charité, qu'en raison de Dieu », comme nous aurons à l'expliquer plus loin (q. 25).

L'*ad secundum* insiste dans le même sens. « Par la charité, Dieu est aimé pour Lui-même. Aussi bien il n'y a qu'une seule raison d'aimer qui soit considérée à titre de raison principale par la charité ; et c'est la Bonté divine, qui est la substance même de Dieu ; selon cette parole des psaumes (CV, CVI, CXVII, CXXXV, V. 1) : *Rendez gloire au Seigneur, parce qu'Il est bon.* Quant aux autres raisons qui amènent à aimer ou qui constituent une obligation d'aimer, elles sont secondaires et viennent

de la première ». — La bonté dont il s'agit ici est la bonté au sens métaphysique et transcendant, qui se confond avec l'être même de Dieu selon qu'Il est en Lui-même dans son infinie et absolue perfection, essentiellement trine et un. C'est Dieu Lui-même selon qu'Il est à Lui-même son bien, comme nous l'avons tant de fois souligné.

L'*ad tertium* fait observer que « les amitiés humaines dont parle Aristote ont une fin diverse et un bien commun divers. Chose qui n'a pas lieu dans la charité, ainsi qu'il a été dit. Et, par suite, la raison n'est pas la même ».

La charité peut comprendre de nombreux objets et même des raisons diverses. Mais elle n'en demeure pas moins une vertu parfaitement une ; parce que toutes ces choses sont atteintes par elle selon l'ordre qu'elles disent à un premier objet qui est Dieu et sous une seule raison première et principale qui est le bien divin selon qu'il est en lui-même subsistant en Dieu ou qu'il est appelé à se trouver communiqué dans la créature. L'amour de charité n'existe ni ne peut exister qu'en raison du bien propre de Dieu existant ou pouvant exister en ceux qui doivent s'aimer de cet amour, et en vue de ce même bien déjà possédé ou à posséder. D'où il suit que la vertu d'où procède cet amour est une vertu parfaitement une. — Pouvons-nous dire qu'elle soit la plus excellente de toutes les vertus? C'est l'objet de l'article suivant.

Article VI.

Si la charité est la plus excellente des vertus?

Trois objections veulent prouver que « la charité n'est point la plus excellente des vertus ». — La première dit que « pour une puissance plus haute on a une vertu plus haute, comme, du reste, l'opération est aussi plus haute. Or, l'intelligence est plus haute que la volonté et la dirige. Donc la foi, qui est dans l'intelligence, est plus haute que la charité qui est dans la vo-

lonté ». — La seconde objection insiste dans le même sens : « Ce par quoi un autre agit semble être inférieur à cet autre : c'est ainsi que le serviteur par qui le maître agit est inférieur au maître. Or, *la foi agit par l'amour*, comme on le voit *aux Galates*, ch. v (v. 6). Donc la foi est plus excellente que la charité ». — La troisième objection déclare que « ce qui est en plus d'un autre semble être plus parfait. Or, l'espérance semble être en plus de la charité; car l'objet de la charité est le bien » pur et simple; « l'espérance, au contraire, a pour objet le bien ardu. Donc l'espérance est plus parfaite que la charité ».

L'argument *sed contra* se contente de citer le texte si net de l'Épître *aux Corinthiens*, ch. XIII (v. 13), où il est dit : *La plus grande d'entre elles est la charité.*

Au corps de l'article, saint Thomas nous redit, d'un mot, en quoi consiste la raison de vertu dans l'homme. « La raison de bien, dans les actes humains, se prend du fait qu'ils sont conformes à la règle qui est la leur. Puis donc que la vertu humaine est le principe des actes bons dans l'homme, il s'ensuit qu'elle consistera à atteindre la règle des actes humains. — Or, il est une double règle des actes humains, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. 3; q. 17, art. 1); savoir : la raison humaine et Dieu ; seulement, Dieu est la règle première qui doit régler la raison humaine elle-même. Il suit de là que les vertus théologales, qui consistent à atteindre cette règle première, parce que leur objet est Dieu, sont plus excellentes que les vertus morales ou intellectuelles, qui consistent à atteindre la raison humaine. Et pour la même raison, il faudra que parmi les vertus théologales elles-mêmes, celle-là soit supérieure, qui atteint Dieu davantage. Or, ce qui est par soi l'emporte toujours sur ce qui est par un autre. Et précisément, la foi et l'espérance atteignent Dieu selon que de Lui provient en nous la connaissance du vrai ou l'obtention du bien »; car la raison formelle de Dieu atteint par la foi est Dieu nous révélant sa vérité; et la raison formelle de Dieu atteint par l'espérance est Dieu nous aidant à conquérir son propre bien. « La charité, au contraire, atteint Dieu en Lui-même, pour qu'Il soit en Lui-même, non pour que de Lui provienne en nous quelque chose » : la raison formelle

de la charité est le bien de Dieu : lequel bien de Dieu n'a pas à être considéré comme se répandant en nous, pour être objet de charité. Il est très vrai qu'il sera aussi objet de charité selon qu'il est en nous; mais ceci n'est point essentiel à l'objet de la charité, en telle sorte que la charité ne puisse et ne doive exister que pour atteindre Dieu sous cette raison-là, comme c'était le cas pour la foi et pour l'espérance. Le bien de Dieu est aussi atteint par la charité selon qu'il est en Dieu Lui-même; il est même atteint sous cette raison-là, principalement, par la charité. « Il s'ensuit que la charité est plus excellente que la foi et l'espérance; et, par conséquent, plus excellente que toutes les autres vertus. C'est ainsi, du reste, que la prudence, qui atteint la raison en elle-même », consistant dans la perfection de la raison, « est plus excellente que les autres vertus morales qui atteignent la raison selon que par elle est constitué le milieu de la vertu dans les opérations ou dans les passions humaines ».

L'*ad primum* fait observer que « l'opération de l'intelligence s'achève selon que l'objet connu est dans l'intelligence qui connaît; et voilà pourquoi la dignité de l'opération intellectuelle se mesure à l'intelligence elle-même. Mais l'opération de la volonté, et celle de toute faculté appétitive, se parfait dans l'inclination du sujet qui aime vers la chose aimée comme vers son terme » selon que cette chose est en elle-même. « Il suit de là que la dignité de l'opération appétitive se mesure à la chose qui en est l'objet. Or, les choses qui sont au-dessous de l'âme ont un mode d'être plus noble dans l'âme qu'en elles-mêmes; car toute chose se trouve en autrui selon le mode de ce en quoi elle se trouve, comme on le voit dans le livre des *Causes* (prop. XII). Les choses, au contraire, qui sont au-dessus de l'âme, ont un mode d'être plus noble en elles-mêmes que dans l'âme. C'est pour cela que s'il s'agit des choses qui sont au-dessous de nous, leur connaissance est meilleure que leur amour; d'où Aristote, au livre de l'*Éthique* (ch. VII, VIII; de S. Th., leç. 10, 11, 12), préfère les vertus intellectuelles aux vertus morales. Mais s'il s'agit des choses qui sont au-dessus de nous, leur amour, surtout s'il s'agit de l'amour de Dieu, l'em-

porte sur leur connaissance », telle que nous pouvons l'avoir sur cette terre, où Dieu n'est dans notre intelligence que par voie de similitude et non par son essence. « Et voilà pourquoi la charité est plus excellente que la foi ». Il n'en serait plus de même s'il s'agissait de la vision béatifique. Là, l'opération intellectuelle gardera son absolue primauté. Et nous savons qu'en effet, elle constitue, formellement, pour les bienheureux, la raison même de béatitude ou de souverain bien, en ce qui est de la béatitude considérée du côté du sujet.

L'*ad secundum* déclare que « la foi n'opère point par l'amour comme par un instrument, à la manière dont le maître agit par son serviteur; mais comme par sa forme propre »; car la charité est la forme de la foi parfaite, ainsi qu'il a été expliqué plus haut, q. 4, art. 3. « Et voilà pourquoi la raison de l'objection ne vaut pas ».

L'*ad tertium* dit expressément que « le même bien est objet de la charité et de l'espérance », comme nous l'avons souligné tant de fois. « Seulement, la charité implique l'union à ce bien », tout au moins l'union affective; « l'espérance, au contraire, une certaine distance » ou un certain éloignement « de ce bien », du moins quant à sa possession réelle; et la charité fait abstraction de cet éloignement, comme l'espérance fait abstraction de l'union parfaite affective, à les prendre sous leur raison propre et distincte. « Il s'ensuit que la charité ne regarde point ce bien comme ardu ainsi que le fait l'espérance; car ce qui est déjà uni » et pour autant qu'il est uni, ne serait-ce que par la présence affective, n'a point raison de chose ardue. « Par où l'on voit que la charité est plus parfaite que l'espérance ». — Cette réponse de saint Thomas confirme de la façon la plus formelle ce que nous avons dit plus haut au sujet de l'objet de l'espérance, q. 17, art. 2. Ce n'est point du côté de la différence du bien, et comme si ce n'était point le même bien de part et d'autre, que nous devons chercher la différence de l'espérance et de la charité, mais du côté du bien considéré en lui-même et d'une façon absolue, ou du bien considéré sous la raison de bien absent à conquérir, difficile mais possible cependant.

La charité est la plus excellente de toutes les vertus. Elle constitue le principe d'action le plus parfait qui soit en nous sur cette terre. Car elle nous fait atteindre Dieu en Lui-même; et elle nous le fait atteindre d'une manière plus excellente que la foi et l'espérance, même quand la foi et l'espérance sont unies à la charité et en reçoivent leur raison de vertus parfaites. L'une et l'autre, en effet, atteint Dieu sous une raison formelle moins parfaite que la raison sous laquelle l'atteint la charité. Celle-ci l'atteint sous sa raison de bien subsistant et selon qu'Il est Lui-même en Lui-même ce bien-là, ou comme *étant:* alors que la foi l'atteint comme *révélant:* et l'espérance, comme *aidant :* dans l'une, Dieu est considéré et atteint sous sa raison absolue et en soi; dans les autres, sous une raison relative, ou par rapport à nous. — Cette excellence de la charité doit-elle être conçue en telle sorte qu'il faille affirmer que sans elle aucune autre vertu ne peut avoir vraiment la raison de vertu? Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article VII.

S'il peut, sans la charité, y avoir quelque vraie vertu?

Trois objections veulent prouver que « sans la charité, il peut y avoir quelque vraie vertu ». — La première dit que « le propre de la vertu est de produire l'acte bon. Or, il en est qui n'ont point la charité et qui produisent certains actes bons, comme de vêtir ceux qui sont nus ou de nourrir ceux qui ont faim, et autres choses de ce genre. Donc, sans la charité, il peut y avoir quelque vraie vertu ». — La seconde objection déclare que « la charité ne peut pas être sans la foi; car elle procède *d'une foi non feinte,* comme s'exprime l'Apôtre dans sa première épître *à Timothée,* ch. I (v. 5). Or, dans les infidèles, peut se trouver la vraie chasteté, quand ils refrènent leurs concupiscences, et la vraie justice quand ils jugent selon le droit. Donc la vraie vertu peut exister sans la charité ». — La troisième objection en appelle à ce que « la science et l'art sont de cer-

taines vertus, comme on le voit au livre VI de l'*Éthique* (ch. II, n. 6; ch. III, n. 1; de S. Th., leç. 2, 3). Or, on les trouve en des hommes pécheurs qui n'ont point la charité. Donc la vraie vertu peut exister sans la charité ».

L'argument *sed contra* cite l'autorité de « l'Apôtre », qui « dit, dans la première épître *aux Corinthiens*, ch. XIII (v. 3) : *Si je distribuais pour nourrir les pauvres tout ce que j'ai, et si je livrais mon corps au feu, mais que je n'eusse point la charité, tout cela ne me servirait de rien.* Or, la vertu sert au plus haut point, selon cette parole du livre de *la Sagesse*, ch. VIII (v. 7) : *Elle enseigne la sobriété et la justice, la prudence et la vertu, au-dessus desquelles il n'y a rien de plus utile aux hommes dans la vie.* Donc, sans la charité, la vraie vertu ne peut pas être ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « la vertu est ordonnée au bien, ainsi qu'il a été vu plus haut (*Ia-IIae*, q. 55, art. 4). Or, le bien consiste principalement dans la fin; car ce qui est ordonné à la fin n'est dit bien que par l'ordre qu'il a à la fin. De même donc qu'il est une double fin : la fin dernière, et la fin prochaine; de même aussi, il y a une double sorte de bien : l'un, dernier; et l'autre, prochain et particulier. Le bien dernier et principal de l'homme est la jouissance de Dieu, selon cette parole du psaume (LXXII, v. 28) : *Le bien, pour moi, est d'adhérer à Dieu;* et l'homme est ordonné à ce bien par la charité. Le bien secondaire et en quelque sorte particulier de l'homme peut être d'une double sorte : l'un, qui est un vrai bien, comme pouvant être ordonné, de soi, au bien principal qui est la fin dernière; l'autre, qui est seulement un bien apparent et non un vrai bien, car il éloigne du bien final. Il suit de là que la vraie vertu, au sens pur et simple, est celle qui ordonne au bien principal de l'homme; c'est ainsi que même Aristote dit, au livre VII des *Physiques* (texte 17; de S. Th., leç. 5), que la vertu est *la disposition du parfait à l'excellent.* Auquel sens, il ne peut pas y avoir de vraie vertu sans la charité. Mais si l'on prend la vertu selon qu'il s'agit de l'ordre à une certaine fin particulière, en ce sens on peut parler de vertu même sans la charité, pour autant qu'on se trouve ordonné à quelque bien particulier. Toutefois, si ce bien particulier n'est

pas un vrai bien, mais seulement un bien apparent, la vertu qui lui est ordonnée ne sera point non plus une vraie vertu, mais une fausse similitude de la vertu ; c'est ainsi qu'*on ne dira point une vraie vertu la fausse prudence des avares qui combine les divers genres de petits gains, ni la justice des avares, qui, par crainte de graves dommages, dédaigne le bien d'autrui, ni la tempérance des avares, qui réprime les désirs de la luxure parce qu'ils entraînent trop de dépenses, ni la force des avares, qui, au témoignage d'Horace* (ép. liv. I, ép. I, v. 45) *fuit la pauvreté à travers les mers, à travers les rochers, à travers le feu*, selon que s'exprime saint Augustin au livre IV *Contre Julien* (ch. III). Que si ce bien particulier est un vrai bien, comme la conservation de la cité, ou quelque autre chose de ce genre, on aura une vraie vertu, mais imparfaite, à moins que ce bien ne soit rapporté au bien final et parfait. D'où il suit qu'il ne peut pas y avoir de vraie vertu, au sens pur et simple, sans la charité ».

L'*ad primum* répond que « l'acte de celui qui n'a point la charité peut être d'une double sorte. — L'un, qui procède de lui selon qu'il n'a pas la charité; c'est-à-dire quand il fait quelque chose ordonné à ce par quoi il n'a pas la charité. Et cet acte est toujours mauvais; c'est ainsi que saint Augustin dit, au livre IV *Contre Julien* (ch. III), que l'acte de l'infidèle, en tant qu'infidèle, est toujours péché, même s'il vêtit quelqu'un qui est nu ou s'il fait quelque autre chose de ce genre en l'ordonnant à la fin de son infidélité » : tel, par exemple, un infidèle ou un hérétique sectaire qui multiplie autour de lui les œuvres de bienfaisance pour gagner les esprits et les entraîner dans ses mauvaises doctrines. — « L'autre acte d'un homme qui n'a pas la charité peut être celui qui ne procède point de lui selon qu'il n'a pas la charité, mais selon qu'il a quelque autre don de Dieu, comme la foi, ou l'espérance, ou même le bien de la nature qui n'est point enlevé totalement par le péché, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 10, art. 4; I^a-2^{ae}, q. 85, art. 2). Et, à ce titre, il peut y avoir, sans la charité, quelque acte bon de son espèce; mais qui cependant n'est point parfaitement bon, parce qu'il manque de l'ordre voulu à la fin dernière ». Cf. à ce sujet ce que nous avons dit plus haut, à propos du péché mortel,

du péché véniel, et de l'imperfection, dans la *Prima-Secundæ*, tome VIII, pp. 782-786.

L'*ad secundum* confirme toute cette grande doctrine. « Parce que la fin est aux choses de l'action ce que le principe est aux choses de la spéculation, de même qu'il ne peut pas y avoir de science vraie au sens pur et simple, si l'on est dans l'erreur au sujet du principe premier qui ne se démontre pas, de même il ne peut pas y avoir, au sens pur et simple, de vraie justice ou de vraie chasteté, si l'on n'est point dans l'ordre voulu par rapport à la fin, que donne la charité, quelle que soit d'ailleurs la rectitude qu'on peut avoir sur tout le reste ».

L'*ad tertium* fait observer que « la science et l'art impliquent, dans leur concept, l'ordre à un bien particulier » et se limitent à cet ordre, « sans dire un rapport à la fin dernière de la vie humaine, comme les vertus morales, qui doivent faire l'homme bon au sens pur et simple, ainsi qu'il a été dit plus haut (*1ª-2ªe*, q. 56, art. 3). Aussi bien la raison n'est pas la même de part et d'autre ».

Il ne peut pas y avoir de vraie vertu, au sens pur et simple, sans la charité ; il peut cependant y avoir certaines vraies vertus, dans un sens diminué, pour autant qu'elles ordonnent à un vrai bien particulier, pouvant, de soi, être rapporté à la fin de la charité, mais qui ne l'est point de fait. — Il ne nous reste plus qu'à examiner un dernier point, au sujet de la vertu de charité en elle-même ; et c'est de savoir s'il est vrai qu'elle soit la forme des vertus. C'est l'objet de l'article qui suit.

Article VIII.

Si la charité est la forme des vertus?

Trois objections veulent prouver que « la charité n'est point la forme des vertus ». — La première argue de ce que « la forme d'une chose est ou exemplaire ou essentielle. La charité n'est point forme exemplaire des autres vertus ; il s'ensuivrait, en effet, que les autres vertus seraient de même espèce avec elle. Elle n'est point, non plus, forme essentielle des autres vertus ;

car elle ne s'en distinguerait pas. Donc elle n'est en aucune manière la forme des vertus ». — La seconde objection dit que « la charité se compare aux autres vertus comme en étant la racine et le fondement, selon cette parole de l'Épître *aux Éphésiens*, ch. III (v. 17) : *Enracinés et fondés sur la charité*. Or, la racine ou le fondement n'ont point raison de forme, mais plutôt de matière ; car ils sont la première partie dans l'ordre de la production. Donc la charité n'est point la forme des vertus ». — La troisième objection fait observer que « la forme, la fin, et la cause efficiente ne sont jamais une même chose numérique, comme on le voit au livre II des *Physiques* (ch. VII, n. 3; de S. Th., leç. 11). Or, la charité est dite la fin et la mère des vertus. Donc elle ne peut pas en être dite la forme ».

L'argument *sed contra* en appelle à « saint Ambroise » (cf. la glose sur l'épître *aux Romains*, ch. I, v. 17), qui « dit que la charité est la forme des vertus ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare que « dans les choses de la morale, la forme de l'acte se considère principalement du côté de la fin. Et la raison en est que le principe des actes moraux est la volonté dont l'objet et comme la forme est la fin. Or, toujours, la forme de l'acte suit la forme de l'agent. Il s'ensuit qu'il faut que dans les choses de la morale, ce qui donne à l'acte l'ordre à la fin, lui donne aussi la forme. D'autre part, il est manifeste après ce qui a été dit (art. préc.), que par la charité les actes de toutes les autres vertus sont ordonnés à la fin dernière. A ce titre, elle-même donne la forme aux actes de toutes les autres vertus. Et, pour autant, elle est dite être la forme des vertus; car les vertus elles-mêmes sont dites telles en raison de leur ordre aux actes formés ». — Ainsi donc la fin ou l'ordre à la fin donne la forme à l'acte volontaire, qui lui-même est la raison de la forme de la vertu. Or, c'est la charité qui donne à tous les actes de toutes les vertus leur ordre à la fin dernière. Elle est donc la forme de tous ces actes et, par suite, de toutes les vertus, pour autant qu'il s'agit, au sujet de ces vertus, de leur raison de vertu dans le sens parfait ou pur et simple, qui fait qu'elles rendent l'acte de l'homme pleinement et parfaitement bon (cf. *1a-2ae*, q. 65, art. 2).

L'*ad primum* explique que « la charité est dite être la forme des autres vertus, non dans l'ordre exemplaire ou essentiel, mais plutôt dans l'ordre de cause efficiente ; en ce sens qu'elle impose à toutes leur forme, selon le mode qui a été dit (au corps de l'article) ».

L'*ad secundum* répond que « la charité est comparée au fondement et à la racine pour autant que toutes les autres vertus sont portées par elle et nourries par elle ; et non sous la raison où le fondement et la racine rappellent la cause matérielle ».

L'*ad tertium* donne une excellente et lumineuse explication des termes que l'objection opposait. « Si la charité est dite la fin des autres vertus, c'est parce qu'elle ordonne toutes les autres vertus à sa fin. Et parce que la mère conçoit en elle par l'action d'un autre, en raison de cela la charité est dite la mère des autres vertus, parce que l'amour de la fin dernière fait qu'elle conçoit les actes des autres vertus, en les commandant ».

Le bien propre de Dieu a été par grâce destiné à l'homme, qui peut et doit fixer en lui comme en son unique fin l'amour de sa volonté. Cette fixation se fait par la charité, laquelle, existant dans l'âme, s'épanouit en amour d'ineffable amitié par rapport à Dieu, avec qui la charité traite comme avec un Ami dont tout ce qu'Il a est nôtre et pour qui tout ce qui est nôtre est sien. De tels rapports et les actes formellement divins qu'ils impliquent de notre part nécessitent et supposent en nous, causé directement par l'Esprit-Saint, un principe d'action formellent divin, qui existe en nous sous forme d'habitus vertueux, très spécial et essentiellement un, dont le propre est de l'emporter sur tous nos autres habitus vertueux, donnant à ceux-ci leur raison dernière d'habitus vertueux et étant comme la forme de toutes nos vertus. — Cette vertu de charité, si excellente, et qui est, au sens le plus magnifique, la reine des vertus, où se trouve-t-elle, dans l'âme et comment s'y trouve-t-elle, ou quels sont les conditions et le mode de sa présence ? C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer. Et ce va être l'objet de la grande question suivante.

QUESTION XXIV

DU SUJET DE LA CHARITÉ

Cette question comprend douze articles :

1° Si la charité est dans la volonté comme dans son sujet?
2° Si la charité est causée dans l'homme en vertu d'actes précédents ou par l'infusion divine?
3° Si l'infusion de la grâce se fait selon la capacité des biens naturels?
4° Si elle s'accroît en celui qui l'a?
5° Si elle s'accroît par addition?
6° Si elle s'accroît par chaque acte?
7° Si elle s'accroît à l'infini?
8° Si la charité de la terre peut être parfaite?
9° Des divers degrés de charité.
10° Si la charité peut décroître?
11° Si la charité une fois possédée peut être perdue?
12° Si elle se perd par un seul acte de péché mortel?

De ces douze articles, le premier examine en quelle puissance de l'âme la charité se trouve comme dans son sujet; les autres onze articles s'enquièrent du mode dont la charité se trouve dans ce sujet : d'abord, quant à son origine (art. 2, 3); puis, quant à son augmentation (art. 4-9); enfin, quant à sa diminution ou à sa disparition (art. 10-12). — Voyons d'abord la question même du sujet, qui est, nous l'avons dit, l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si la volonté est le sujet de la charité?

Trois objections veulent prouver que « la volonté n'est point le sujet de la charité ». — La première arguë de ce que « la

charité est un certain amour. Or, l'amour, d'après Aristote, est dans le concupiscible (cf. *Topiques*, liv. II, ch. VII, n. 4). Donc la charité aussi sera dans le concupiscible et non dans la volonté ». — La seconde objection rappelle que « la charité est la plus excellente des vertus, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 23, art. 6). Or, le sujet de la vertu est la raison. Donc il semble que la charité est dans la raison, non dans la volonté ». — La troisième objection déclare que « la charité s'étend à tous les actes humains, selon cette parole de la première Épître *aux Corinthiens*, chapitre dernier (v. 14) : *Que tout chez vous se fasse dans la charité*. Or, le principe des actes humains est le libre arbitre. Donc il semble que la charité se trouve surtout dans le libre arbitre, comme dans son sujet, et non dans la volonté ».

L'argument *sed contra* se contente de faire observer que « l'objet de la charité est le bien, qui est aussi l'objet de la volonté. Donc la charité est dans la volonté, comme dans son sujet ».

Au corps de l'article, saint Thomas s'appuie sur la doctrine où « dans la Première Partie (q. 80, art. 2), il a été vu qu'il existe un double appétit : l'appétit sensitif et l'appétit intellectif »; et il fait observer que « si tous les deux ont pour objet le bien, ce n'est pas au même titre. C'est qu'en effet l'objet de l'appétit sensible est le bien perçu par les sens; tandis que l'objet de l'appétit intellectif, ou de la volonté, est le bien sous sa raison commune » et universelle « de bien, selon qu'il peut être saisi par l'intelligence. D'autre part, l'objet de la charité n'est point un bien sensible, mais le bien divin, qui est connu par l'intelligence seule. Il s'ensuit que le sujet de la charité n'est point l'appétit sensible, mais l'appétit intellectif, c'est-à-dire la volonté ».

L'*ad primum* répond que « le concupiscible est une partie de l'appétit sensitif, et non de l'appétit intellectif, comme il a été montré dans la Première Partie (q. 81, art. 2; q. 82, art. 5). Il s'ensuit que l'amour qui est dans le concupiscible est l'amour du bien sensible. Pour le bien divin, qui est d'ordre intelligible, le concupiscible ne peut pas y atteindre, mais seulement

la volonté. Et voilà pourquoi le concupiscible ne peut pas être le sujet de la charité ».

L'*ad secundum* dit que « même la volonté, d'après Aristote, au troisième livre *de l'Ame* (ch. IX, n. 3; de S. Th., leç. 14), est dans la raison. Et, par suite, de ce que la charité est dans la volonté, elle n'est point étrangère à la raison. Toutefois, la raison n'est point la règle de la charité, comme elle est la règle des vertus humaines. La charité, en effet, est réglée par la sagesse de Dieu et elle dépasse la règle de la raison humaine, selon cette parole de l'Épître *aux Éphésiens*, ch. III (v. 19) : *la charité du Christ qui surpasse toute science*. Nous dirons donc que la charité n'est dans la raison ni comme dans son sujet, selon que la prudence » est dans la raison; « ni comme dans le principe qui la règle, à la manière dont la justice et la tempérance » sont dans la raison; « mais seulement par une certaine affinité de la volonté à la raison », ou parce que la volonté se trouve dans la partie raisonnable de l'âme et non dans la partie sensible; et d'où il suit que même dans l'ordre surnaturel, la lumière divine qui doit régler la volonté ne parvient à cette dernière que par l'entremise des habitus surnaturels subjectés dans l'intelligence ou la raison.

L'*ad tertium* fait observer que « le libre arbitre n'est pas une autre puissance que la volonté, ainsi qu'il a été dit dans la Première Partie (q. 83, art. 4). Et cependant, ajoute saint Thomas, la charité n'est point dans la volonté sous sa raison de libre arbitre, dont l'acte » propre « est l'acte du choix : *le choix*, en effet, *porte sur ce qui est ordonné à la fin; tandis que le vouloir porte sur la fin*, ainsi qu'il est dit au livre III de l'*Éthique* (ch. II, n. 9; de S. Th., leç. 5) », et comme nous l'avons expliqué dans le traité des *Actes humains*, 1^a-2^{ae}, q. 8, et q. 13. « Aussi bien, la charité, dont l'objet est la fin dernière, doit plutôt être dite se trouver dans la volonté que dans le libre arbitre ». — On aura remarqué cette dernière déclaration de saint Thomas, où il nous dit expressément que l'objet de la charité est la fin dernière; par où nous voyons, une fois de plus, que l'amour de la fin dernière, c'est-à-dire de notre bien parfait, est, au sens le plus formel, un acte de la charité.

La charité, parce qu'elle est une vertu qui doit nous faire atteindre le bien divin, ne peut être, comme dans son sujet, que dans l'appétit rationnel qui est la volonté. — Mais comment est-elle dans ce sujet, ou comment y vient-elle? Est-ce par l'action du sujet lui-même, ou seulement par l'action divine? Et, à supposer que ce soit par l'action divine, cette action, quand elle cause la charité dans l'âme, est-elle conditionnée par les qualités naturelles du sujet? — D'abord, le premier point. C'est l'objet de l'article qui suit.

Article II.

Si la charité est causée en nous par infusion?

Trois objections veulent prouver que « la charité n'est point causée en nous par infusion ». — La première dit que « ce qui est commun à toutes les créatures se trouve en l'homme naturellement. Or, selon que s'exprime saint Denys, au chapitre IV des *Noms divins* (de S. Th., leç. 9), *pour tous est chose aimée et chérie le bien divin*, qui est l'objet de la charité. Donc la charité est en nous naturellement et non par infusion ». — La seconde objection fait remarquer que « plus une chose est aimable, plus c'est chose facile de l'aimer. Or, Dieu est aimable au plus haut point, étant souverainement bon. Donc il est plus facile de l'aimer Lui que d'aimer les autres choses. Et puisque nous n'avons pas besoin d'un habitus infus pour aimer les autres choses, nous n'en aurons pas besoin non plus pour aimer Dieu ». — La troisième objection en appelle à « l'Apôtre » saint Paul, qui « dit, dans sa première épître *à Timothée*, ch. I (v. 5) : *La fin du précepte est la charité, qui provient d'un cœur droit, d'une conscience pure et d'une foi non feinte*. Or, ces trois choses appartiennent aux actes humains. Donc la charité est causée en nous par des actes précédents et non par infusion ».

L'argument *sed contra* est un autre texte de « saint Paul »

qui « dit, *aux Romains*, ch. v (v. 5) : *La charité de Dieu est répandue dans nos cœurs par l'Esprit-Saint, qui nous a été donné* ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle en une formule admirablement précise la notion de la charité marquée au premier article de la question précédente. « La charité, dit-il, est une certaine amitié de l'homme à Dieu, fondée sur la communication de la béatitude éternelle. Or, cette communication n'est point selon les biens naturels, mais selon les dons gratuits; car, ainsi qu'il est dit dans l'Épître *aux Romains*, ch. vi (v. 23) : *La vie éternelle est une grâce de Dieu*. Il s'ensuit que la charité elle-même dépasse la faculté de la nature. D'autre part, ce qui dépasse les facultés de la nature ne peut être ni naturel ni acquis par les puissances naturelles; l'effet naturel ne pouvant être au-dessus de sa cause. Par conséquent la charité ni ne peut être en nous naturellement, ni n'est acquise par les forces naturelles, mais est en nous par l'infusion de l'Esprit-Saint, qui est l'amour du Père et du Fils, et dont la participation en nous est la charité elle-même créée, comme il a été dit plus haut » (q. 23, art. 2, *ad 1*^{um}). — L'amour de charité est un amour très spécial. Il nous fait aimer Dieu comme Il s'aime au sein de son infinie nature et selon qu'Il est à Lui-même son bien propre. Cet amour est quelque chose de si transcendant qu'Il va à constituer en Dieu l'une des trois divines Personnes, la Personne de l'Esprit-Saint. Dès lors, il n'y a pas à vouloir chercher en nous, dans notre nature, l'explication ou la cause d'un tel amour. Dans notre nature, nous n'avons un principe d'amour que pour nous faire aimer ce qui est le bien de notre nature, le bien d'ordre humain. Un abîme infini sépare cet amour de l'amour de charité qui consiste dans l'amour du bien divin, devenu, par grâce, notre bien à nous. Il faudra donc que le principe de cet amour, en nous, soit une participation directe du principe d'amour qui fait que Dieu s'aime Lui-même selon qu'Il est à Lui-même son propre bien, et d'où émane l'Esprit-Saint. Aussi bien, l'amour de charité étant en nous, par participation, ce qu'est d'une façon subsistante et personnelle l'Esprit-Saint en Dieu, c'est Dieu Lui-même qui doit causer en nous le principe de cet

amour, par une action immédiate et d'ordre strictement surnaturel.

L'*ad primum* répond que « saint Denys parle de l'amour de Dieu qui est fondé sur la communication des biens naturels ; et c'est pour cela qu'il existe en tous naturellement. Mais la charité est fondée sur la communication surnaturelle. Aussi bien, la raison n'est-elle plus la même ».

L'*ad secundum* explique que « comme Dieu en Lui-même est souverainement connaissable et cependant ne l'est point pour nous à cause de l'imperfection de notre connaissance qui dépend des choses sensibles ; pareillement, Dieu est en Lui-même aimable au plus haut point selon qu'Il est l'objet de la béatitude, mais Il ne l'est point pour nous à ce titre, à cause de l'inclination de notre cœur aux biens visibles. Et voilà pourquoi il faut pour aimer Dieu, souverainement aimable à ce titre, que la charité soit infuse dans nos cœurs ». — Cette réponse nous confirme tout ce que nous avons tant de fois souligné au sujet de l'acte des vertus théologales ; savoir : que cet acte dépasse les proportions de notre nature, et aussi de toute nature créée, et qu'il ne peut être accompli que si un principe d'ordre formellement divin est mis en nous par Dieu Lui-même auteur de la sur-nature.

L'*ad tertium* déclare que « lorsque la charité est dite procéder en nous *d'un cœur droit, d'une conscience pure et d'une foi non feinte*, il faut entendre cela de l'acte de charité, qui », la vertu de charité étant déjà présente dans l'âme, « se trouve excité par ces dispositions ; ou aussi parce que ces sortes d'actes disposent l'homme à recevoir l'infusion de la charité. — Il faut entendre de même », ajoute saint Thomas, « ce que dit saint Augustin, que *la crainte introduit la charité* (*Sur la première épître canonique de saint Jean*, traité X) ; et aussi ce qui est dit dans la glose, sur saint Matthieu, ch. I (v. 2), que *la foi engendre l'espérance et l'espérance la charité* ».

Nous n'aimons Dieu de l'amour de charité que lorsque nous l'aimons sous sa raison de Béatitude substantielle daignant nous admettre à la participation de cette Béatitude. Et comme

cette participation est d'un ordre absolument transcendant, qui n'a rien de commun avec la participation naturelle de la Bonté divine, il s'ensuit que rien, dans notre nature ou les principes qui s'y rattachent, ne peut expliquer l'amour de charité en nous. Il y faut un principe d'ordre absolument divin, que Dieu seul, par son action personnelle et immédiate, cause dans notre âme. — Mais ce principe surnaturel qu'est la vertu de charité, causé en nous par Dieu Lui-même, l'est-il en telle sorte que Dieu, dans son action, se plie aux conditions de notre nature et qu'Il en fixe le degré selon le degré des vertus naturelles qui sont en nous. Telle est la question que nous devons maintenant examiner et qui va faire l'objet de l'article suivant.

Article III.

Si la charité est causée en proportion des vertus naturelles?

Trois objections veulent prouver que « la charité est causée en proportion des vertus naturelles ». — La première rappelle qu'« il est dit, en saint Matthieu, ch. xxv (v. 15) qu'*Il a donné à chacun selon sa vertu propre*. Or, il n'est aucune vertu qui précède la charité dans l'homme, si ce n'est la vertu naturelle; car, sans la charité, il n'est aucune vertu » surnaturelle, « ainsi qu'il a été dit (q. 23, art. 7). Donc c'est selon la capacité de la vertu naturelle que Dieu cause la charité dans l'homme ». — La seconde objection fait observer que « partout où l'on a plusieurs choses ordonnées entre elles, la seconde est proportionnée à la première; comme nous voyons que dans les choses naturelles la forme est proportionnée à la matière, et dans les choses de l'ordre gratuit la gloire est proportionnée à la grâce. Or, la charité, parce qu'elle est la perfection de la nature, se compare à la capacité naturelle comme le second au premier. Donc il semble que la grâce est causée selon la capacité des choses naturelles ». — La troisième objection dit que « les hommes et les anges participent la charité au même titre;

car en tous la raison de la béatitude est la même, comme on le voit en saint Matthieu, ch. XXII (v. 30), et en saint Luc, ch. XX (v. 36). Or, dans les anges, la charité et les autres dons gratuits sont mesurés à la capacité des dons naturels; comme le Maître » des *Sentences* « le dit à la distinction III du livre II. Donc il semble que ce doit être la même chose dans les hommes ».

L'argument *sed contra* cite une double parole de l'Écriture. « Il est dit, en saint Jean, ch. III (v. 8) : *L'Esprit souffle où Il veut ;* et, dans la première Épître *aux Corinthiens*, ch. XII (v. 11) : *Toutes ces choses sont opérées par un seul et même Esprit qui distribue à chacun comme Il veut.* Donc la charité est causée, non pas selon la capacité des choses naturelles, mais selon la volonté de l'Esprit qui distribue ses dons ».

Au corps de l'article, saint Thomas formule ce principe, que « pour toute chose, sa quantité dépend de sa cause ; car la cause qui est plus universelle produit un effet plus grand. Or, la charité, parce qu'elle dépasse toute proportion de la nature humaine, ainsi qu'il a été dit (art. préc.), ne dépend point de quelque vertu naturelle, mais de la seule grâce de l'Esprit-Saint qui la répand dans l'âme. Il s'ensuit que la quantité de la charité » ou son degré « ne dépend point de la condition de la nature ou de la capacité de la vertu naturelle, mais seulement de la volonté de l'Esprit-Saint qui distribue ses dons comme Il le veut. Aussi bien, l'apôtre saint Paul dit, dans son épître *aux Éphésiens*, ch. IV (v. 7) : *A chacun de nous la grâce a été donnée selon la mesure du don du Christ* »,

L'*ad primum* dit que « cette vertu selon laquelle Dieu donne à chacun ses dons est la disposition ou la préparation qui précède ou l'effort du sujet qui reçoit la grâce. Mais cette disposition ou cet effort sont prévenus par l'Esprit-Saint qui meut l'Esprit de l'homme plus ou moins selon sa volonté. Et c'est pour cela que l'Apôtre dit, dans l'épître *aux Colossiens*, ch. I (v. 12) : *Lui qui nous a rendus dignes de partager le sort des saints dans la lumière* ». — On aura remarqué le caractère d'absolue maîtrise sous forme de motion prévenante, que saint Thomas vient de revendiquer une fois de plus pour la grâce de l'Es-

prit-Saint. Cf., à ce sujet, dans le traité de la grâce, q. 112, art. 2; q. 113, art. 3; q. 114.

L'*ad secundum* répond que « la forme ne dépasse point la proportion de la matière, mais toutes deux sont du même genre » et l'une est faite pour l'autre naturellement. « De même aussi la grâce et la gloire se rapportent au même genre; car la grâce n'est rien autre qu'une sorte de commencement de la gloire en nous. Mais la charité et la nature n'appartiennent pas au même genre. Aussi bien, la raison n'est-elle pas la même ». — On voit, par cette réponse, ce qu'il faut penser de l'excès de certaine apologie qui voudrait chercher dans notre nature comme une exigence ou un postulat de l'ordre de la charité et de la grâce. Un abîme infini sépare ces deux ordres. Et quand nous parlons de l'ordre surnaturel, il ne faut jamais en appeler qu'à l'infinie bonté de Dieu.

L'*ad tertium* explique que « l'ange est d'une nature intellectuelle et il est de sa condition de se porter totalement à tout ce à quoi il se porte », sans être divisé, comme nous, par une dualité de nature existant en lui, « ainsi qu'il a été vu dans la Première Partie (q. 62, art. 3). Il suit de là que dans les anges supérieurs se trouva un effort plus grand soit dans le bien pour ceux qui persévérèrent, soit dans le mal pour ceux qui se perdirent. Aussi bien, les anges supérieurs qui demeurèrent fidèles devinrent meilleurs; et ceux qui tombèrent devinrent pires que les autres. Mais l'homme est d'une nature raisonnable dont le propre est d'être tantôt en puissance et tantôt en acte. Il n'est donc point nécessaire qu'il se porte totalement à ce à quoi il se porte; mais il se peut que celui qui est mieux doué naturellement produise un effet moindre; et inversement. D'où il suit qu'il n'y a point parité » entre l'ange et l'homme, au point de vue de la préparation à la grâce.

La charité est en nous par l'action de l'Esprit-Saint; et son degré, au moment où l'Esprit-Saint la cause, ne dépend que de la volonté divine, sans que les dispositions qui répondent à notre effort sous l'action de l'Esprit-Saint et auxquelles correspond en fait le degré de la charité se mesurent elles-mêmes au

plus ou moins de perfection qui pourra être celui de la nature humaine dans les divers individus. — Nous devons maintenant étudier les conditions de l'augmentation de la charité dans l'âme : d'abord, si cette charité augmente; puis, le mode de cette augmentation (art. 5, 6) ; et, enfin, sa mesure ou sa limite (art. 7, 9). — D'abord, le fait de l'augmentation. C'est l'objet de l'article qui suit.

Article IV.

Si la charité peut augmenter?

Trois objections veulent prouver que « la charité ne peut pas augmenter ». — La première dit que « rien n'augmente s'il n'appartient au genre quantité. Or, il y a deux sortes de quantité : la quantité dimensive », ou qui se mesure et se nombre, « et la quantité virtuelle », qui s'apprécie et s'estime. « La première ne saurait convenir à la charité, qui est une perfection spirituelle. Quand à la seconde, elle s'apprécie en raison des objets » auxquels peut s'étendre sa vertu ; « et la charité n'augmente pas à ce titre; car la plus petite charité porte sur tous les objets qui doivent être aimés de cet amour. Donc la charité ne reçoit pas d'augmentation » (cf., pour bien saisir cette objection, ce qui a été dit, sur l'augmentation des habitus et des vertus, *1ª-2ªe*, q. 52, art. 2). — La seconde objection fait observer que « ce qui est au terme ne reçoit point d'augmentation. Or, la charité se trouve au terme, comme étant la plus grande des vertus et l'amour souverain du bien le plus excellent. Donc la charité ne peut pas augmenter ». — La troisième objection arguë de ce que « l'augmentation est un mouvement. Donc ce qui augmente est mû. Et, par suite, ce qui augmente essentiellement est mû essentiellement. Or, il n'y a à être mû essentiellement que ce qui se corrompt et s'engendre. Par conséquent, la charité ne peut pas s'augmenter essentiellement, à moins qu'elle ne soit soumise à la succession de la génération et de la corruption », pouvant de la sorte successivement disparaître et apparaître; « ce qui est un inconvénient ».

L'argument *sed contra* en appelle à « saint Augustin », qui

« dit, *Sur saint Jean* (tr. LXXIV; cf. Ép. CLXXXVI, ou CVI, ch. III), que *la charité mérite d'être accrue, et une fois accrue elle mérite d'être achevée* ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare expressément que « la charité de la voie peut s'augmenter. C'est qu'en effet, ajoute-t-il, nous sommes dits voyageurs », sur cette terre, « parce que nous marchons vers Dieu, qui est la fin dernière de notre béatitude ». Remarquons cette formule de saint Thomas, où nous trouvons identifiées la personnalité divine et notre béatitude. « Or, sur cette voie, nous avançons d'autant plus que nous approchons davantage de Dieu, dont on approche, non point avec les pas du corps, mais avec les affections de l'âme (cf. saint Augustin, *sur saint Jean*, tr. XXXII). Il s'ensuit qu'il est essentiel à la charité de la voie de pouvoir augmenter; car, si elle ne pouvait plus augmenter, la marche de la voie aurait déjà cessé. C'est aussi pour cela que l'Apôtre appelle la charité du nom de voie, quand il dit dans la première épître *aux Corinthiens*, ch. XII (v. 31). *Je vous montre une voie encore plus excellente* ».

L'*ad primum* répond qu' « à la charité ne convient point la quantité dimensive, mais seulement la quantité de vertu : laquelle se prend, non seulement en raison du nombre des objets, selon qu'on en aime moins ou davantage, mais aussi selon l'intensité de l'acte et parce qu'une même chose se trouve plus ou moins aimée : or, c'est de cette dernière manière que la quantité de vertu de la charité augmente ».

L'*ad secundum* dit que « la charité est au sommet, du côté de l'objet, en ce sens que son objet est le souverain Bien; et de là vient qu'elle est la plus excellente des vertus. Mais toute charité n'est pas au sommet, quant à l'intensité de l'acte ».

L'*ad tertium* fait observer que « quelques-uns ont dit que la charité n'augmentait point quant à son essence, mais seulement quant à l'enracinement dans le sujet, ou quant à la ferveur. Ceux-là, dit saint Thomas, ont ignoré le sens des mots qu'ils employaient. La charité, en effet, parce qu'elle est », dans sa raison de vertu ou d'habitus subjecté dans l'âme, une qualité « du genre accident, a ceci que son être consiste à être

en adhérant » : pour tout accident, être c'est adhérer. « Il s'ensuit que, pour la charité, augmenter quant à son essence n'est pas autre chose qu'adhérer davantage à son sujet, ce qui revient à s'y trouver plus enracinée. De même, elle est aussi, essentiellement, une vertu ordonnée à l'acte. Il s'ensuit qu'augmenter quant à son essence et avoir l'efficacité de produire un acte de charité plus fervent sont pour elle une même chose. La charité augmente donc, même quant à son essence, non pas en ce sens qu'elle commence ou cesse d'être dans le sujet, comme l'entendait l'objection, mais en ce sens qu'elle commence d'être davantage dans son sujet », le rendant plus parfait quant à la raison que marque cet habitus de la charité et plus apte à produire l'acte d'amour qui lui correspond. Cf., sur cette question si délicate, ce qui a été dit plus haut de l'augmentation des habitus en général, *1ª-2ªe*, q. 52, notamment, dans notre *Commentaire*, tome VII, pp. 623-625.

Tant que nous sommes sur cette terre, c'est-à-dire sur le chemin qui doit nous conduire à Dieu, fin dernière de notre vie surnaturelle, la charité ou la vertu d'où procèdent nos actes d'amour qui sont les pas de notre âme marchant vers Dieu, doit toujours nécessairement pouvoir grandir, non pas en ce sens qu'elle soit appelée à s'étendre à de nouveaux objets, mais parce que son acte peut toujours progresser soit au point de vue de sa fréquence, soit surtout au point de vue de son intensité ou de sa ferveur. — Ces derniers mots, qui touchent déjà à la manière dont se fait l'augmentation de la charité, méritent d'être considérés de plus près. Saint Thomas va le faire aux articles qui suivent. Il se demande, d'abord, à ce sujet, si la charité augmente par mode d'addition. C'est l'objet de l'article qui suit.

Article V.

Si la charité augmente par addition?

Trois objections veulent prouver que « la charité augmente par addition ». — La première dit que « l'augmentation dans

l'ordre de la quantité virtuelle se fait comme l'augmentation dans l'ordre de la quantité corporelle. Or, l'augmentation de la quantité corporelle se fait par addition. Aristote dit, en effet, au premier livre *de la Génération* (ch. v, n. 7; de S. Th., leç. 13), que *l'augmentation est une addition faite à la grandeur préexistante*. Donc même l'augmentation de la charité, qui est selon la quantité virtuelle, se fera par addition ». — La seconde objection remarque que « la charité, dans l'âme, est une certaine lumière spirituelle, selon cette parole de la première épître de saint Jean, chapitre II (v. 10) : *Celui qui aime son frère demeure dans la lumière*. Or, la lumière croît, dans l'air, par addition, comme elle croît, dans la maison, si l'on ajoute un nouveau luminaire. Donc la charité aussi croît dans l'âme par addition ». — La troisième objection, très intéressante et très importante, déclare qu'il appartient à Dieu d'augmenter la charité comme il lui appartient aussi de la causer, selon cette parole de la seconde Épître *aux Corinthiens*, chapitre IX (v. 10) : *Il augmentera les premiers fruits de votre justice*. Or, Dieu, quand Il répand, au début, la charité, produit quelque chose dans l'âme, qui d'abord n'y était pas. Donc, pareillement, quand il augmente la charité, Il produit là quelque chose qui n'y était pas d'abord. Et, par suite, la charité s'accroît par addition ».

L'argument *sed contra* oppose que « la charité est une forme simple. Or, le simple ajouté au simple ne fait pas quelque chose de plus grand, comme il est démontré au livre VI des *Physiques* (cf. *De la génération et de la corruption*, liv. I, ch. II, n. 13; de S. Th., leç. 4; et *Métaphysiques*, liv. II, ch. v, n. 28, 29; de S. Th., leç. 12). Donc la charité n'augmente pas par addition ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « toute addition implique une chose apposée à une autre. Donc, en toute addition, il faut au moins présupposer, antérieurement à l'addition, la distinction des choses dont l'une est ajoutée à l'autre. Il suit de là que si la charité s'ajoute à la charité, il faut présupposer la charité ajoutée, comme distincte de la charité à laquelle elle s'ajoute : non peut-être pas nécessaire-

ment dans la réalité de son être, mais au moins quant à sa notion intellectuelle. Il se pourrait, en effet, que Dieu ajoute même une quantité corporelle qui ne préexisterait pas auparavant et qu'Il créerait au moment même; mais, bien que n'ayant pas existé auparavant dans la réalité des choses, elle aurait cependant, en elle-même, d'où l'intelligence pourrait la distinguer de la quantité à laquelle elle serait ajoutée. Si donc la charité est ajoutée à la charité, il faut présupposer, au moins dans l'ordre intellectuel, la distinction d'une charité d'avec l'autre. — Or, la distinction, dans les formes, est d'une double sorte : l'une, spécifique; l'autre, numérique. La distinction spécifique, dans les habitus, est selon la diversité des objets; la distinction numérique, selon la diversité du sujet » où l'habitus se trouve. « Il peut donc arriver qu'un habitus augmente par addition, lorsqu'il s'étend à des objets qu'il ne comprenait point d'abord. Et, de la sorte, la science de la géométrie augmente en celui qui commence de savoir dans la suite certaines choses ayant trait à la géométrie, qu'il ignorait d'abord. Mais ceci ne peut point se dire de la charité; car même la plus petite charité s'étend », comme vertu d'aimer, « à tous les objets qui doivent être aimés de l'amour de charité » : elle cesserait d'être, en effet, si un seul était exclu. « Il n'est donc pas possible de concevoir une telle addition, dans l'augmentation de la charité, présupposant une distinction spécifique » ou du côté de l'objet, « entre la charité ajoutée et la charité à laquelle se ferait l'addition. — Il demeure donc, s'il y a addition de charité à charité, que cette addition se fait, en présupposant une distinction numérique, laquelle se prend du côté de la diversité des sujets; comme, par exemple, la blancheur augmente, du fait qu'on ajoute une surface blanche à une autre surface blanche, laquelle augmentation toutefois n'amène pas une intensité de blancheur », mais seulement une extension de ce qui est blanc. « Même cela ne peut pas se dire dans le cas qui nous occupe. Le sujet de la charité, en effet, n'est pas autre que l'âme raisonnable. Et donc une telle addition ne pourrait se faire que si une âme raisonnable était ajoutée à une autre âme raisonnable; ce qui est impossible. D'ailleurs, même si elle

était possible, une telle augmentation donnerait un plus grand sujet qui aime; elle ne donnerait pas un sujet qui aime davantage » ou avec plus d'intensité. Et pourtant c'est de cette seconde augmentation qu'il s'agit, non de la première. « Il demeure donc qu'en aucune manière la charité ne peut croître par l'addition de charité à charité, comme d'aucuns l'ont affirmé. — Et, par suite, la charité augmente seulement par ceci, que le sujet participe la charité de plus en plus : c'est-à-dire en tant qu'il est davantage réduit en acte par elle et qu'il lui est davantage soumis. C'est là, en effet, le mode propre d'augmentation pour toute forme qui s'intensifie; et cela, parce que l'être de ces sortes de formes consiste totalement en ce qu'elles adhèrent au sujet qui les reçoit. Il suit de là, en effet, parce que la grandeur d'une chose est conforme à son être, que pour ces sortes de formes, être plus grandes, c'est être davantage dans leur sujet; et non en ce sens qu'une nouvelle forme s'ajouterait à elles : pour qu'il en fût ainsi, il faudrait que la forme eût une certaine quantité en raison d'elle-même et non par comparaison au sujet en qui elle se trouve. Ainsi donc la charité aussi s'accroît par cela qu'elle devient plus intense dans le sujet, et c'est pour elle augmenter quant à son essence; nullement parce qu'il y aurait addition de charité à charité ».

On aura remarqué la netteté et l'énergie des affirmations de saint Thomas dans ce corps d'article. Son génie si clair et si pénétrant ne pouvait souffrir qu'on s'arrête, dans la question actuelle, à une solution jugée par lui de tous points impossible. Il pourra paraître, après cela, quelque peu risqué de vouloir encore, sous des formes plus ou moins distinctes mais avec une mentalité de fond identique, revenir à cette solution que saint Thomas avait rejetée. Ç'a été le cas de plusieurs théologiens, parmi lesquels il semble bien qu'il faut ranger Scot et Suarez. Nous avons dit, plus haut, quand il s'agissait de l'augmentation des habitus en général, que toutes ces hésitations provenaient d'une incomplète attention à la raison de *forme accidentelle* dans l'habitus; et l'on ne saurait trop, en effet, appuyer sur cette considération qui est ici absolument essentielle. Cf. *1ª-2ªᵉ*, q. 52, art. 2, t. VII, p. 623-625.

L'*ad primum* fait observer que « la quantité corporelle a quelque chose en tant que quantité et quelque chose en tant que forme accidentelle. En tant que quantité, elle a de pouvoir être distinguée dans l'ordre du site et dans l'ordre du nombre. C'est pour cela que de cette manière on considère l'augmentation de la grandeur par l'addition; comme on le voit dans les animaux. Mais en tant que forme accidentelle, elle ne peut être distinguée qu'en raison du sujet. De ce chef, elle a son augmentation propre, comme les autres formes accidentelles, selon qu'elle s'intensifie dans le sujet; et c'est ce qu'on voit dans les corps qui se raréfient » ou qui se dilatent, « comme le prouve Aristote, au livre IV des *Physiques* » (ch. IX, n. 6; de S. Th., leç. 14). Cette remarque de saint Thomas touche à un point de la doctrine aristotélicienne extrêmement curieux et qui semble tout à fait inconnu de la science moderne, d'ailleurs parfois si peu philosophique. — Saint Thomas ajoute que « pareillement aussi, la science a sa quantité, en tant qu'habitus, du côté des objets. Et, de ce chef, elle augmente par addition, selon qu'elle connaît un plus grand nombre de choses. Mais elle a aussi sa quantité, en tant qu'elle est une forme accidentelle, du fait qu'elle adhère à un sujet. Et, à ce titre, elle augmente en celui qui connaît les mêmes objets d'une science plus certaine qu'il ne les connaissait avant. — Pour la charité, elle a aussi », comme nous venons de le dire pour la science, « une double quantité. Mais selon la quantité qui se prend en raison de l'objet, elle ne grandit point, ainsi qu'il a été dit (au corps de l'article). D'où il suit qu'elle ne peut grandir que par voie d'intensité », ou en tant que forme accidentelle. Et nous retrouvons ici le point de doctrine si essentiel, que nous soulignions tout à l'heure à la fin du corps de l'article.

L'*ad secundum* accorde que « l'addition de lumière à lumière peut s'entendre, dans l'atmosphère, en raison de la diversité des luminaires qui causent la lumière. Mais cette distinction ne peut avoir lieu dans le cas dont il s'agit; parce qu'il n'est qu'un seul luminaire qui influe la lumière de la charité ».

L'*ad tertium* explique le mode d'action de cette unique cause qui influe la charité. « L'infusion de la charité », au début, dans

l'âme où elle n'était point d'abord, « implique un changement qui est celui qui existe entre le fait d'avoir la charité et le fait de ne l'avoir pas. Et voilà pourquoi il faut que lors de cette infusion quelque chose arrive », dans l'âme, « qui d'abord n'y était pas. Mais l'augmentation de la charité implique le changement qui est selon le fait d'avoir plus ou d'avoir moins. Il s'ensuit qu'il n'est point nécessaire qu'une chose soit dans l'âme qui n'y aurait pas été d'abord; mais que ce qui s'y trouvait moins d'abord, s'y trouve davantage ensuite ». Et ici revient la distinction du moins et du plus dans l'ordre de la quantité dimensive, ou dans l'ordre de la forme accidentelle et de son intensité. Toutes les objections qu'on fait contre la doctrine de saint Thomas viennent de ce qu'on paraît n'admettre que le plus et le moins de la quantité dimensive. Or, il y a un plus et un moins qui appartient à la forme accidentelle en tant que telle et qui n'apporte rien de nouveau du côté de la forme elle-même, mais qui fait seulement que cette forme déjà existante dans le sujet, y existe davantage ensuite, si l'on peut ainsi dire, s'y trouvant plus enracinée. « C'est précisément ce que Dieu fait » dans l'âme, « quand Il augmente la charité. Il fait que la charité », qui s'y trouvait déjà, « y est plus excellemment ensuite et que la similitude de l'Esprit-Saint s'y trouve participée d'une manière plus parfaite ». — Cette réponse nous montre expressément que l'augmentation de la charité, bien qu'elle n'implique pas une production de charité nouvelle, mais seulement un plus parfait enracinement de la charité déjà existante et une plus parfaite domination du sujet par cette charité, est exclusivement l'œuvre de Dieu et ne peut être que son œuvre par mode de cause propre ou principale et première.

Mais ceci nous amène à nous demander la part que l'acte de la charité peut avoir dans l'augmentation de cette vertu. C'est l'objet de l'article qui va suivre.

Article VI.

Si par chaque acte de charité la charité se trouve augmentée?

Trois objections veulent prouver que « par chaque acte de charité la charité se trouve augmentée ». — La première déclare qu' « un pouvoir qui s'étend à ce qui est plus doit s'étendre à ce qui est moins. Or, chaque acte de charité mérite la vie éternelle, qui est quelque chose de plus grand que la simple augmentation de la charité, puisque la vie éternelle implique la perfection de la charité. Donc, à plus forte raison, chaque acte de charité augmente la charité ». — La seconde objection dit que « comme l'habitus des vertus acquises est engendré par les actes, de même aussi l'augmentation de la charité est causée par les actes de la charité. Or, chaque acte vertueux opère la génération de la vertu. Donc pareillement chaque acte de charité opère l'augmentation de la charité ». — La troisième objection en appelle au mot fameux de « saint Grégoire » (ou plutôt de saint Bernard, sermon II pour *la Purification*) qui « dit que *dans la voie de Dieu s'arrêter c'est reculer*. Or, nul ne recule quand il se meut par l'acte de la charité. Donc quiconque est mû par l'acte de la charité s'avance dans la voie de Dieu. Et, par suite, chaque acte de charité augmente cette vertu ».

L'argument *sed contra* fait observer que « l'effet ne dépasse point la vertu de la cause. Or, parfois l'acte de charité se produit avec une certaine tiédeur ou un certain ralentissement de ferveur. Donc il ne conduit pas à une charité plus excellente, mais il dispose plutôt à une charité moindre ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare que « l'augmentation spirituelle de la charité ressemble d'une certaine manière à l'augmentation ou à la croissance corporelle. Or, l'augmentation corporelle dans les animaux et dans les plantes n'est pas un mouvement continu, en telle sorte que si un être augmente de tant en tant de temps, il soit nécessaire qu'il ait augmenté

proportionnellement en chacune des parties de ce temps, comme il arrive dans le mouvement local ; mais, pendant un certain temps, la nature opère disposant à l'augmentation sans produire aucune augmentation de fait, et ce n'est qu'après qu'elle produit en effet ce à quoi elle avait disposé, causant d'une façon actuelle l'augmentation de la plante ou de l'animal. Il en est de même pour la charité. Ce n'est point par chaque acte de charité que la charité est augmentée d'une façon actuelle ; mais chaque acte de charité dispose à l'augmentation de la charité, en ce sens que par l'acte de la charité l'homme est rendu plus prompt à agir de nouveau selon cette vertu ; et, la facilité augmentant, l'homme s'échappe en un acte d'amour plus fervent qui est un effort vers un avancement dans la charité ; et alors la charité est augmentée d'une façon actuelle ».

L'*ad primum* accorde que « chaque acte de charité mérite la vie éternelle, mais pour être obtenue en son temps, non tout de suite. Et de même chaque acte de charité mérite l'augmentation de la charité, qui cependant n'est pas augmentée tout de suite d'une façon actuelle, mais lorsque le sujet fait effort dans le sens de cette augmentation ». — A remarquer d'ailleurs que lorsqu'il fait actuellement cet effort qui amène l'augmentation actuelle de la charité, c'est par l'action de l'Esprit-Saint qu'il le fait ; — et l'augmentation de la charité demeure toujours l'œuvre propre de l'Esprit-Saint qui en est toujours la seule cause principale.

L'*ad secundum* fait observer que « même dans la génération de la vertu acquise, ce n'est point chaque acte qui réalise, en l'achevant, cette augmentation ; mais seulement chaque acte dispose à cette augmentation, et le dernier, qui est plus parfait, agissant dans la vertu de tous ceux qui précèdent, fait passer cette augmentation en acte. Et c'est, remarque saint Thomas, comme pour la multitude des gouttes d'eau qui creusent la pierre » : toutes y coopèrent ; mais il n'en est qu'une, la dernière, celle qui agit en vertu de toutes les autres, qui amène l'effet final du creux réellement effectué.

L'*ad tertium* répond que « dans la voie de Dieu tout homme s'avance, non seulement lorsque, d'une façon actuelle, sa cha-

rité est augmentée, mais aussi pendant qu'il se dispose à l'augmentation ».

Nous devons remarquer avec soin cette réponse *ad tertium*. Elle est en harmonie avec la déclaration faite au corps de l'article, que « chaque acte de charité dispose à l'augmentation de la charité ». Saint Thomas ne fait aucune exception. Et, cependant, nous lisions à l'argument *sed contra*, que l'acte de charité fait avec une certaine tiédeur ou diminution d'intensité, par rapport à l'intensité déjà existante de la vertu, ne conduisait pas à une charité plus excellente, mais plutôt disposait à sa diminution ; ce qui, d'ailleurs, est en harmonie avec la doctrine exposée, au sujet des habitus en général, dans la *Prima Secundæ*, q. 52, art. 3. Comme l'observe ici Cajétan, les deux déclarations ne sont point contraires. Lorsqu'il s'agit, en effet, des habitus opératifs, dont le propre est d'être soumis au libre arbitre, quant à la production de leurs actes, il y a deux choses à considérer : le fait qu'ils produisent un de leurs actes ; et le fait qu'ils le produisent avec tel degré d'intensité. Le fait qu'ils produisent un de leurs actes est, de soi, chose bonne, et qui tend à faciliter ou à perfectionner l'habitus, Mais le fait qu'ils produisent cet acte avec un degré d'intensité inférieur à celui que l'habitus possède déjà, est plutôt de nature à diminuer cette intensité. Du premier chef, on pourra toujours dire que tout acte d'une vertu, si tiède soit-il, dispose à l'augmentation de cette vertu, par le simple fait qu'il l'amène à agir, ce qui est toujours mieux pour elle que de ne pas agir du tout. Mais, du second chef, et parce que l'acte est en deçà de ce que la vertu peut faire ou même a déjà fait en d'autres cas, il dispose plutôt à une diminution de cette vertu. — Ajoutons que, pour la vertu de charité, les actes n'opèrent son augmentation que par voie de mérite, non par voie de cause efficiente ; car ceci est le propre de Dieu. — Ce que nous venons de dire montre comment il est bon de ne point s'endormir sur la tiédeur de certains actes de charité, et qu'il faut tous les jours s'exciter à une ferveur plus grande, sous peine de s'exposer à ne point progresser dans cette vertu, sinon même à la perdre, comme nous le dirons bientôt ; et comment cependant il

demeure vrai que chaque acte de charité, si diminué soit-il comme ferveur, est cependant chose bonne, et qui dispose, par voie de mérite, à l'augmentation de la charité, comme il dispose d'ailleurs à la possession de la vie éternelle, faisant lui aussi, selon que nous l'a dit saint Thomas, qu'on avance dans la voie de Dieu.

Cette augmentation de la charité, pouvons-nous la concevoir comme se produisant ou pouvant se produire à l'infini. Pouvons-nous, sur cette terre, où nous avons dit que l'augmentation de la charité était toujours possible, progresser dans cette vertu à l'infini? C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article VII.

Si la charité s'accroît à l'infini?

Trois objections veulent prouver que « la charité n'augmente point à l'infini ». — La première observe que « tout mouvement va à une certaine fin ou à un certain terme, comme il est dit au second livre des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 4; Did., liv. Ia, ch. II, n. 9). Or, l'augmentation de la charité est un certain mouvement. Donc elle tend à une certaine fin ou à un certain terme. Et, par suite, elle n'augmente pas à l'infini ». — La seconde objection dit qu' « aucune forme ne dépasse la capacité de son sujet. Or, la capacité de la créature raisonnable, qui est le sujet de la charité, est finie. Donc la charité ne peut pas augmenter à l'infini ». — La troisième objection déclare que « tout fini, si on l'augmente d'une façon continue, peut arriver à la quantité d'un autre fini, quelque supérieur qu'il puisse être; à moins peut-être que ce qui s'ajoute dans l'augmentation soit à chaque fois plus petit : c'est ainsi que dans son troisième livre des *Physiques* (ch. VI, n. 5; de S. Th., leç. 10), Aristote dit que si on ajoute à une ligne ce qui est enlevé d'une autre ligne divisée à l'infini, quand bien même on ajoute à l'infini,

on n'arrivera jamais à une certaine quantité qui est composée des deux lignes, savoir de celle que l'on divise et de celle à laquelle on ajoute ce qui est soustrait à l'autre. Mais ceci n'arrive point dans le cas qui nous occupe. Il n'est point nécessaire, en effet, que la seconde augmentation de la charité soit moindre que celle qui a précédé; mais il est plus probable qu'elle est égale ou plus grande. Puis donc que la charité de la Patrie est quelque chose de fini, si la charité de la voie pouvait croître à l'infini, il s'ensuit que la charité de la voie pourrait égaler la charité de la Patrie; ce qui est un inconvénient. Donc la charité de la voie ne peut pas croître à l'infini ».

L'argument *sed contra* en appelle à « l'Apôtre » saint Paul, qui « dit, dans son épître *aux Philippiens*, ch. III (v. 12) : *Non que j'aie déjà saisi, ou que je sois déjà parfait; mais je suis de façon à pouvoir saisir en quelque manière*. Et la glose dit là-dessus : *Qu'aucun des fidèles, bien qu'il ait beaucoup progressé, dise : Cela me suffit. Car celui qui dit cela sort de la voie avant la fin.* Donc toujours, dans la voie, la charité peut croître plus et plus ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « le terme à l'augmentation d'une forme peut être fixé d'une triple manière. D'abord, en raison de la forme elle-même qui a une mesure déterminée, laquelle étant une fois atteinte, il n'est plus possible d'aller plus loin dans cette forme, mais si l'on va plus loin, on a une autre forme : c'est ce qu'on peut voir, par exemple, dans la teinte pâle, dont on peut passer les limites en continuant l'altération de la couleur, et l'on va soit au blanc, soit au noir. D'une autre manière, en raison de l'agent, dont la vertu ne s'étend pas au delà d'une certaine limite pour augmenter la forme dans le sujet. Enfin, du côté du sujet, qui n'est point capable d'une perfection plus grande. — Or, d'aucune de ces manières, il n'est fixé de terme à l'augmentation de la charité dans l'état de la voie » ou de la vie présente. « La charité elle-même, en effet, selon la raison de son espèce propre, n'a point de terme à son augmentation ; car elle est une certaine participation de la charité infinie qui est l'Esprit-Saint. De même aussi la cause qui augmente la charité est d'une vertu

infinie, étant Dieu Lui-même. Pareillement encore, du côté du sujet, il n'est point possible de fixer un terme à cette augmentation ; car toujours, à mesure que la charité croît, croît aussi l'aptitude à un plus grand accroissement. Il s'ensuit qu'on ne peut fixer aucune limite à l'augmentation de la charité durant cette vie », en telle sorte qu'arrivée à telle limite, elle ne puisse plus ensuite augmenter : tant qu'on vit sur cette terre, on peut toujours progresser dans la charité, et il faut même toujours tendre à progresser davantage, indéfiniment ou à l'infini.

L'*ad primum* accorde que « l'augmentation de la charité va à une certaine fin ; mais cette fin n'est point » sur cette terre ou « dans la vie présente ; elle est dans la vie future ».

L'*ad secundum* répond que « la capacité de la créature spirituelle est accrue par la charité ; car par elle le cœur est dilaté, selon cette parole de la seconde Épître *aux Corinthiens*, ch. VI (v. 11) : *Notre cœur a été dilaté*. Et voilà pourquoi, il demeure encore après l'aptitude à une plus grande augmentation ».

L'*ad tertium* dit que « la raison donnée par l'objection s'applique dans les choses qui ont une quantité de même nature ; mais non dans les choses où la raison de la quantité n'est point la même : c'est ainsi que la ligne, quelle que soit son augmentation, n'atteint jamais la quantité de la surface. Or, la raison de quantité n'est point la même pour la charité de la voie, qui suit la connaissance de la foi, et pour la charité de la Patrie, qui suit la vision à découvert. Aussi bien la raison de l'objection ne suit pas ». — Cette réponse de saint Thomas, d'une admirable concision, doit se prendre dans son sens le plus formel et le plus strict. Il s'agit, non point de la charité en elle-même ou de la nature de l'habitus, mais de sa quantité, ou de son degré de perfection. L'habitus de la charité n'est point d'une autre nature ici et au ciel. Il est et il demeure le même. Cf. ce que nous avons dit là-dessus, dans la *Prima-Secundæ*, q. 67, art. 6. Mais sa perfection ou sa quantité n'est point de même nature. Dans un cas, en effet, cette perfection est commandée par l'objet cru et non vu ; dans l'autre, elle est commandée par l'objet vu. L'objet, selon qu'il termine le mouvement de l'amour, est le même ; et voilà pour-

quoi l'acte d'amour n'est pas d'une autre espèce, ni non plus l'habitus d'où émane cet acte ; car l'acte et l'habitus sont spécifiés par l'objet qui les termine. Mais la perfection de cet acte et de cet habitus dépendent du mode dont l'objet agit sur le sujet qui aime et le meut à aimer. Or, ce mode est tout autre sur la terre et au ciel. Ici, l'objet n'agit que voilé. Au ciel, il agit à découvert. Entre ces deux modes, il y a une distance infinie ; ou plutôt il n'y a pas de proportion. Suivant l'exemple de saint Thomas, c'est comme si l'on voulait comparer la ligne et la surface.

La charité de la voie ou de la terre peut donc croître à l'infini. S'ensuit-il qu'elle ne soit jamais parfaite sur cette terre ; ou bien pouvons-nous concilier avec sa possibilité d'indéfinie croissance une réelle perfection. C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer ; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article VIII.

Si la charité, en cette vie, peut être parfaite?

Trois objections veulent prouver que « la charité, en cette vie, ne peut pas être parfaite ». — La première dit que « cette perfection », si elle était possible, « se fût trouvée surtout dans les Apôtres. Or, elle ne fut point en eux. Saint Paul dit, en effet, dans son épître *aux Philippiens*, ch. III (v. 12) : *Non que j'aie déjà saisi ou que je sois déjà parfait*. Donc la charité, en cette vie, ne peut pas être parfaite ». — La seconde objection arguë d'un texte de « saint Augustin », qui « dit, au livre des *Quatre-vingt-trois questions* (q. XXXVI), que *l'aliment de la charité, c'est la diminution de la cupidité : et sa perfection, la disparition de la cupidité*. Or, ceci ne peut pas être en cette vie, où nous ne pouvons point vivre sans péché, selon cette parole de la première épître de saint Jean, ch. I (v. 8) : *Si nous disons que nous n'avons point de péché, nous nous trompons nous-mêmes :* tout péché, en effet, provient d'une certaine cupidité désordonnée.

Donc, en cette vie la charité ne peut pas être parfaite ». — La troisième objection fait remarquer que « ce qui est déjà parfait n'a pas de pouvoir ensuite croître davantage. Or, la charité, en cette vie, peut toujours croître, ainsi qu'il a été dit (art. préc.). Donc la charité, en cette vie, ne peut pas être parfaite ».

L'argument *sed contra* est un autre texte de « saint Augustin », qui « dit, *Sur la première épître canonique de saint Jean* (tr. V) : *La charité, quand elle se fortifie, devient parfaite: et quand elle est arrivée à la perfection, elle dit : Je souhaite de me dissoudre pour être avec le Christ.* Or, ceci est possible en cette vie; comme en réalité cela fut en saint Paul (*aux Philippiens*, ch. I, v. 23). Donc la charité, en cette vie, peut être parfaite ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « la perfection de la charité peut s'entendre d'une double manière : du côté de l'objet aimé; du côté de celui qui aime. — Du côté de l'objet aimé, la charité parfaite est celle où l'objet qu'on aime est aimé autant qu'il est aimable. Or, Dieu est aimable autant qu'Il est bon. D'autre part, sa bonté est infinie. Il s'ensuit qu'Il est infiniment aimable. Et parce qu'aucune créature ne peut l'aimer infiniment, toute vertu créée étant finie, il s'ensuit que de cette manière la charité d'aucune créature ne peut être parfaite, mais seulement la charité de Dieu dont Il s'aime Lui-même. — Du côté de celui qui aime, la charité est dite parfaite, quand celui qui aime aime selon tout son pouvoir. Et ceci peut se produire d'une triple manière. — D'abord, en telle sorte que tout le cœur de l'homme se porte d'une façon actuelle vers Dieu. Cette perfection sera celle de la Patrie. Elle n'est point possible en cette vie, où il est impossible, en raison de l'humaine faiblesse, que l'on ait toujours, d'une façon actuelle, la pensée de Dieu et que l'on se meuve du mouvement de l'amour vers Lui. — D'une autre manière, en telle sorte que l'homme députe sa vie à vaquer à Dieu et aux choses de Dieu, laissant tout le reste, à la seule exception de ce que la nécessité de la vie présente exige. Cette perfection de la charité est possible en cette vie. Toutefois, elle n'est point commune à tous ceux qui ont la charité » : elle est le propre de ceux qui

embrassent la pratique des conseils évangéliques (cf. *1ª-2ªᵉ*, q. 108, art. 4). — Enfin, d'une troisième manière, en ce sens que, d'une façon habituelle, l'homme place tout son cœur en Dieu, n'ayant aucune pensée ou aucune volonté qui soit contraire à la divine dilection », demeurant toujours prêt à tout laisser plutôt que de s'arrêter à quoi que ce soit qui détruirait la charité de Dieu dans son âme. « Cette perfection est commune à tous ceux qui ont la charité » et la grâce sanctifiante. — Rien de plus lumineux que ce corps d'article de saint Thomas, où nous voyons de façon si nette et si précise en quel sens nous pouvons parler de perfection sur cette terre. Cf. *1ª-2ªᵉ*, q. 88, art. 2, t. VIII, pp. 782-786.

L'*ad primum* répond que « saint Paul nie de lui la perfection de la Patrie. Aussi bien la glose souligne, en cet endroit, qu'*il était voyageur parfait, mais non encore arrivé au terme du voyage* ».

L'*ad secundum* déclare qu' « il s'agit là des péchés véniels : lesquels ne sont point contraires à l'habitus de la charité, mais à son acte; et, par suite, ils ne répugnent point à la perfection de la voie » ou de l'exil, « mais à la perfection de la Patrie ». Ils ne répugnent pas à la perfection essentielle, bien qu'ils répugnent à la perfection accidentelle de la charité sur cette terre. Cf. *1ª-2ªᵉ*, q. 88, référence précitée.

L'*ad tertium* dit que « la perfection de la voie n'est pas la perfection pure et simple. Et voilà pourquoi elle a toujours de pouvoir être accrue ».

Répondant à une objection analogue qu'il s'était faite, dans les *Questions disputées, des Vertus*, q. 2, art. 10, *ad 3ᵘᵐ*, *in oppositum*, saint Thomas dit : « Sur cette terre, la charité n'est point parfaite, ni d'une façon pure et simple, ni selon la nature humaine, mais seulement selon le temps. Or, les choses qui sont parfaites de cette sorte ont toujours de pouvoir croître, comme on le voit pour les enfants; et voilà pourquoi la charité sur cette terre peut toujours augmenter ».

Cette réponse était éclairée elle-même par le corps de ce même article 10, qu'on nous saura gré de reproduire ici dans son entier : « On parle de parfait, en un triple sens. Il y a le

parfait pur et simple; le parfait selon la nature; le parfait selon le temps. — Le parfait pur et simple est celui qui est parfait de toutes manières et à qui ne manque aucune perfection. — Le parfait selon la nature est celui à qui ne manque aucune des perfections qui sont aptes à se trouver dans cette nature-là : c'est ainsi que nous dirons parfait l'entendement humain, non point parce qu'il ne lui manque aucun des objets intelligibles, mais parce qu'il ne lui manque rien de ce par quoi l'homme doit produire son acte d'entendre. — Quant au parfait selon le temps, c'est celui à qui rien ne manque des choses qu'il est apte à avoir selon ce temps déterminé; comme, par exemple, on dira parfait l'enfant qui a tout ce que l'homme doit avoir à cet âge-là. — Nous dirons donc que la charité parfaite au sens pur et simple n'est possédée que par Dieu; la charité parfaite selon la nature, peut être possédée par l'homme, mais non dans cette vie; quant à la charité parfaite selon le temps, elle peut être possédée même dans cette vie. — Pour bien s'en rendre compte, il faut savoir que l'acte et l'habitus tirant leur espèce de l'objet, c'est du même objet que nous devrons prendre la raison de leur perfection. Or, l'objet de la charité est le souverain Bien. La charité sera donc parfaite purement et simplement, qui se porte sur le souverain Bien dans la mesure où il est aimable. D'autre part, le souverain Bien est aimable à l'infini, étant le Bien infini. Il s'ensuit qu'aucune créature, par cela même qu'elle est finie, ne peut être parfaite de la sorte; mais il n'y a à pouvoir être appelée ainsi parfaite que la seule charité de Dieu par laquelle Il s'aime Lui-même. On pourra seulement dire parfaite, selon la nature de la créature raisonnable, la charité, lorsque la créature raisonnable se tournera à aimer Dieu selon qu'elle le peut. Or, sur cette terre, l'homme est empêché de se porter totalement, selon son esprit, vers Dieu, pour trois diverses causes. D'abord, en raison de l'inclination contraire de son esprit, alors que son esprit, étant, par le péché, tourné vers le bien muable comme vers sa fin, est détourné du Bien immuable. Secondement, par l'occupation des choses de ce monde; car, ainsi que le dit l'Apôtre, dans sa première épître *aux Corinthiens*, ch. VII (v. 33), *Celui qui a une*

femme, est sollicité par les choses du monde, s'appliquant à plaire à sa femme; et il est divisé; c'est-à-dire que son cœur ne se meut point uniquement vers Dieu. En troisième lieu, par l'infirmité de la vie présente, dont les nécessités s'imposent d'une certaine manière à l'homme et ne lui permettent point de se porter vers Dieu d'une façon actuelle, tandis qu'il dort, ou qu'il mange, ou qu'il fait toute autre chose semblable, sans lesquelles choses la vie présente ne peut exister; et aussi la pesanteur même du corps qui déprime l'âme, ne lui laissant point la possibilité de voir dans son essence la divine lumière, dont la vision rendrait parfaite sa charité; selon cette parole de l'Apôtre dans sa seconde épître *aux Corinthiens*, ch. v (v. 6) : *Tant que nous sommes dans le corps, nous voyageons loin du Seigneur; car nous marchons par la foi, et non par la vision.* Sur ces trois causes d'empêchement, l'homme, dans cette vie, peut être sans péché mortel qui le détourne de Dieu. Il peut aussi être sans l'occupation des choses de ce monde; comme le dit saint Paul, dans sa première épître *aux Corinthiens*, ch. vii (v. 32) : *Celui qui n'a pas de femme, est en sollicitude au sujet des choses de Dieu, comment il plaira à Dieu.* Mais du poids de la chair corruptible l'homme ne peut être délivré tant qu'il vit sur cette terre. Et voilà pourquoi, quant à l'éloignement des deux premiers obstacles, la charité peut être parfaite dans cette vie, mais non quant à l'éloignement du troisième. Et c'est pour cela que cette perfection de la charité qui existera après cette vie, nul ne peut l'avoir durant la vie présente, à moins d'être tout ensemble au terme et dans la voie; ce qui fut le propre exclusif du Christ », comme nous le verrons plus tard.

Nous avons dit que la charité, sur cette terre, pouvait progresser, qu'elle pouvait même le faire à l'infini ou à l'indéfini, sans que cela nuise à une certaine raison de perfection qui peut lui convenir. — A ce sujet, saint Thomas se demande, dans un dernier article, si c'est à propos qu'on a distingué trois degrés dans la charité de cette terre, savoir : la charité qui commence; celle qui progresse; et la charité parfaite. Nous allons immédiatement lire son texte.

Article IX.

Si c'est à propos qu'on distingue trois degrés de charité : la charité qui commence ; celle qui progresse ; et la charité parfaite ?

Trois objections veulent prouver que « c'est mal à propos qu'on a distingué trois degrés de charité ; savoir : la charité qui commence ; celle qui progresse ; et celle qui est parfaite ». — La première dit qu' « entre le commencement de la charité et sa perfection dernière, il y a, au milieu, de nombreux degrés. Donc il n'aurait pas fallu assigner un milieu unique ». — La seconde objection fait remarquer que « la charité, dès qu'elle commence d'être, commence tout de suite à progresser. Donc, il n'y avait pas à distinguer la charité qui commence de la charité qui progresse ». — La troisième objection rappelle que « la charité de tout homme qui vit sur cette terre, quelque parfaite qu'elle soit, peut encore augmenter, ainsi qu'il a été dit (art. 7). Or, pour la charité, augmenter, c'est progresser. Donc la charité parfaite ne doit pas être distinguée de la charité qui progresse. Et, par suite, c'est à tort qu'on a assigné les trois degrés dont il s'agit ».

L'argument *sed contra* dégage ces trois degrés d'un texte de « saint Augustin », qui « dit, *Sur la première épître canonique de saint Jean* (tr. V) : *La charité, quand elle est née, se nourrit,* ce qui se rapporte aux commençants : *quand elle est nourrie, elle se fortifie,* ce qui appartient à ceux qui progressent ; *quand elle s'est fortifiée, elle se parfait,* ce qui est le propre des parfaits. Donc il y a bien un triple degré de la charité ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « l'augmentation spirituelle de la charité peut être tenue, sous un certain rapport, comme semblable à la croissance corporelle de l'homme. Celle-ci, bien qu'elle puisse se distinguer en plusieurs parties, a cependant certaines distinctions déterminées,

en raison des actions ou des occupations déterminées auxquelles l'homme se trouve conduit quand il grandit. C'est ainsi qu'on a, pour l'homme, l'âge de l'enfance, jusqu'à ce que l'homme ait l'âge de raison ; puis, vient un autre état, à partir du moment où il commence à parler » de façon raisonnable ou en être sensé, « et à user de sa raison ; un troisième état est celui de la puberté, alors qu'il commence à pouvoir accomplir les actes sexuels ; et ainsi de suite jusqu'à ce qu'on parvienne à l'âge parfait. — De même aussi, les divers degrés de la charité se distinguent selon les diverses applications auxquelles l'homme est conduit à mesure que sa charité grandit. — Au début, en effet, l'application principale qui s'impose à l'homme est celle de s'éloigner du péché et de résister à ses concupiscences qui le meuvent en sens contraire de la charité. Ceci est le propre des commençants, en qui la charité doit être nourrie et refaite par crainte de la voir se corrompre. — Une seconde application vient ensuite, selon laquelle l'homme s'efforce principalement de s'avancer dans le bien. Ce sera le propre de ceux qui progressent, dont l'application principale est de fortifier en eux la charité et de la faire grandir. — Enfin, une troisième application est celle où l'homme tend principalement à s'unir à Dieu et à jouir de Lui. Ceci est le propre des parfaits, qui *souhaitent de se voir dissous et d'être avec le Christ* ». On voit par ces mots de saint Thomas si l'idée de jouissance est incompatible avec la perfection dans la charité. Elle le serait, s'il s'agissait d'une autre jouissance que celle qui a Dieu pour objet. Mais jouir de Dieu, c'est, au contraire, le dernier mot de notre perfection. Cf. tome VI, pp. 111-115 ; pp. 202-207 ; tome VII, p. 259. — Saint Thomas ajoute, en finissant : « C'est ainsi que nous voyons, même dans le mouvement corporel, que vient d'abord l'éloignement du point de départ ; puis, le fait d'approcher au point d'arrivée ; enfin, le repos dans ce terme » une fois obtenu.

L'*ad primum* déclare que « toute cette distinction particulière qui peut se trouver dans l'augmentation de la charité, se trouve comprise sous les trois choses dont nous avons parlé ; comme aussi toute division se trouve comprise sous ces trois

parties : le commencement ; le milieu ; et la fin ; ainsi qu'Aristote le dit au premier livre *du Ciel et du Monde* » (ch. I, n. 2 ; de S. Th., leç. 2).

L'*ad secundum* répond que « pour ceux en qui la charité commence, bien qu'ils progressent, cependant le soin principal qui s'impose à eux est de résister aux péchés dont les attaques troublent leur repos. Mais, dans la suite, ressentant moins ces sortes d'attaques, et comme étant déjà plus tranquilles, ils s'appliquent à leur avancement : toutefois, d'une main travaillant à l'ouvrage ; et ayant l'autre main sur leur épée, comme il est dit au livre d'Esdras (liv. II, ch. IV, v. 17), de ceux qui bâtissaient Jérusalem ». La comparaison, tout à fait expressive, ne pouvait être mieux choisie.

L'*ad tertium* accorde que « les parfaits, aussi, progressent dans la charité » ou dans la pratique des vertus ; « mais ce n'est déjà plus leur préoccupation principale : ils s'appliquent surtout à s'attacher à Dieu », en quoi consiste, du reste, la fin de toutes les vertus. Et, sans doute, il est vrai que même ceux qui commencent et ceux qui progressent, le recherchent aussi ; toutefois leur sollicitude est plutôt attirée ailleurs : les commençants, au fait d'éviter les péchés ; ceux qui avancent, au fait de progresser dans les vertus ».

La vie de tous ceux qui ont en eux la charité peut se ramener à l'un de ces trois degrés, sur cette terre : celui des commençants, dont le propre est surtout de lutter contre le mal ; celui de ceux qui progressent, dont le propre est surtout de s'appliquer à la pratique des vertus ; celui des parfaits, dont le propre est surtout de vivre le plus possible dans l'intimité divine. Ces trois degrés reviennent à ce qu'on appelle parfois les trois voies : purgative ; illuminative ; unitive. — Après avoir parlé de l'augmentation de la charité, nous devons maintenant nous enquérir de sa diminution ou de sa disparition. Et, d'abord, de sa diminution. C'est l'objet de l'article qui suit.

Article X.

Si la charité peut diminuer?

Trois objections veulent prouver que « la charité peut diminuer ». — La première dit que « les contraires affectent le même sujet. Or, la diminution et l'augmentation sont choses contraires. Puis donc que la charité augmente, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. 4), il semble qu'elle peut aussi diminuer ». — La seconde objection en appelle à « saint Augustin », qui, « au livre X de ses *Confessions* (ch. XXIX), parlant à Dieu, dit : *Celui-là vous aime moins vous-même, qui, avec vous, aime autre chose*. Et, au livre des *Quatre-vingt-trois questions* (q. XXXVI), il dit que *l'aliment de la charité est la diminution de la cupidité;* d'où il suit, semble-t-il, qu'inversement l'augmentation de la cupidité est la diminution de la charité. Et, parce que la cupidité qui fait qu'on aime autre chose que Dieu » (Notons au passage, cette définition de la cupidité, où nous voyons qu'aimer Dieu même pour en jouir et en tant qu'objet d'amour de convoitise, ne rentre en rien dans la cupidité ou l'imperfection de l'amour), « peut croître dans l'homme, il s'ensuit que le charité peut diminuer ». — La troisième objection est encore un texte de « saint Augustin », qui « dit, au livre VIII du *Commentaire littéral de la Genèse* (ch. XII) : *Dieu n'opère point dans l'homme, quand Il le justifie, de telle sorte que, s'il se retire, ce qu'Il a fait demeure dans l'absent :* d'où l'on peut inférer que Dieu agit de la même manière, dans l'homme, lui conservant la charité qu'Il agit d'abord quand Il la lui communique. Or, dans la première infusion de la charité, à celui qui se prépare moins, Dieu communique une charité moindre. Donc, pareillement, dans la conservation de la charité, à celui qui se prépare moins, Il conserve moins la charité. Et, par suite, la charité peut diminuer ».

L'argument *sed contra* fait observer que « la charité, dans l'Écriture, est comparée au feu ; selon cette parole du livre des *Cantiques*, ch. VIII (v. 6) : *Ses ardeurs*, de la charité, *sont des*

ardeurs de feu et de flammes. Or, le feu », pris dans sa pureté, « tout le temps qu'il demeure, monte toujours. Donc, la charité, tant qu'elle demeure, peut monter ; mais elle ne peut pas descendre ou diminuer ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « la quantité qui est celle de la charité par rapport à son objet propre ne peut pas diminuer, pas plus qu'elle ne peut augmenter, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. 5). Mais, comme la charité peut croître en ce qui est de la quantité qui est la sienne par rapport à son sujet, nous devons nous demander si elle peut, de ce chef, diminuer. Si elle diminue, il faut qu'elle le fasse ou en raison de quelque acte, ou par la cessation de tout acte. Par la cessation de leur acte diminuent les vertus acquises par les actes; et quelquefois même, elles se perdent, comme il a été dit plus haut (*1ª-2ªᵉ*, q. 53, art. 3) : aussi bien Aristote dit, au livre VIII de l'*Éthique* (ch. v, n. 1 ; de S. Th., leç. 5), qu'*il est de nombreuses amitiés que rompt la non convocation*, c'est-à-dire le fait de ne pas appeler son ami et de ne pas converser avec lui. Or, cela vient de ce que la conservation de toute chose dépend de sa cause; et parce que la cause de la vertu acquise est l'acte humain, de là vient que si les actes de l'homme cessent, la vertu acquise diminue et finit par disparaître totalement. Mais ceci n'a point lieu dans la charité; car la charité n'est point causée par les actes humains, mais seulement par Dieu, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. 2). Il demeure donc que même si l'acte cesse, la charité n'est point diminuée pour cela ni corrompue, à moins qu'il n'y ait un péché dans cette cessation. — Et donc la diminution de la charité ne peut être causée que par Dieu ou par quelque péché. Or, par Dieu, il n'est point causé de manque en nous si ce n'est par mode de peine, selon qu'Il retire sa grâce en punition de quelque péché. Il ne pourrait donc lui convenir de diminuer la charité que par mode de peine. Mais la peine n'est due qu'au péché. Par conséquent, si la charité est diminuée, ce ne pourra être que par le péché, soit à titre de cause efficiente, soit à titre de cause méritoire. D'aucune de ces manières, le péché mortel ne diminue la charité; mais il l'enlève totalement : d'une manière

effective, car tout péché mortel est contraire à la charité, comme il sera dit plus bas (art. 12); et aussi par mode de mérite, parce que celui qui en péchant mortellement fait quelque chose contre la charité mérite que Dieu lui enlève cette charité. Pareillement, le péché véniel non plus ne peut diminuer la charité, soit d'une manière effective, soit par mode de mérite. Il ne le peut pas d'une manière effective; car il n'atteint pas la charité. La charité, en effet, porte sur la fin dernière; tandis que le péché véniel est un certain désordre en ce qui est ordonné à la fin. Or, l'amour de la fin n'est point diminué du fait que quelqu'un commet un certain désordre à l'endroit de ce qui est ordonné à la fin. C'est ainsi qu'il arrive que certains malades, qui cependant souhaitent grandement la santé, n'observent pas comme il le faudrait, la diète prescrite; et, de même, dans l'ordre spéculatif, les fausses opinions à l'endroit des conclusions déduites des principes ne diminuent point la certitude des principes » ; tout le mal, dans l'un et dans l'autre cas, vient de ce que l'argument spéculatif ou pratique est mal conduit; mais la vérité du principe, ou l'amour de la fin demeurent en soi chose intacte. « Le péché véniel ne mérite pas non plus la diminution de la charité. Car, de ce que quelqu'un manque en une chose moindre, il ne mérite point de souffrir dommage en une chose plus grande. Dieu, en effet, ne s'éloigne point de l'homme, plus que l'homme ne s'éloigne de Lui » : et Il proportionne toujours la grandeur de la peine à la gravité de la faute. « Il suit de là que celui qui manque à l'ordre dans les choses qui sont pour la fin ne mérite point de souffrir dommage dans la charité qui l'ordonne à la fin dernière ». On remarquera tout ce qu'a de profondément consolant cette admirable doctrine de saint Thomas; et comme nous sommes loin ici de la folle rigueur calviniste ou janséniste. — Toutefois, le saint Docteur, après avoir conclu que « la charité ne peut en aucune manière être diminuée, à parler directement », ajoute qu' « on peut appeler diminution indirecte de la charité la disposition à sa disparition, qui est le fait des péchés véniels, ou de la cessation de l'exercice des actes de charité ».

L'*ad primum* accorde que « les contraires affectent le même sujet, quand le sujet a le même rapport à ces contraires. Mais la charité n'a pas le même rapport à l'augmentation et à la diminution. Car elle peut avoir une cause qui l'accroît, tandis qu'elle ne peut pas avoir de cause qui la diminue, ainsi qu'il a été dit (au corps de l'article); aussi bien la raison ne suit pas ».

L'*ad secundum* fait observer qu' « il y a une double cupidité. — L'une, qui fait mettre sa fin dans les créatures. Celle-là tue totalement la charité, étant son *poison*, comme le dit saint Augustin au même endroit (livre des *Quatre-vingt-trois questions*, q. XXXVI). Et cette cupidité fait que Dieu est moins aimé qu'Il ne devrait l'être par la charité, non en ce sens que la charité soit diminuée par là, mais en ce sens qu'elle est totalement enlevée. C'est ainsi qu'il faut entendre cette parole : *Celui-là vous aime moins vous-même, qui aime quelque autre chose avec vous*. Mais ceci n'arrive point dans le péché véniel; c'est seulement dans le péché mortel. Car ce qui est aimé dans le péché véniel, est aimé pour Dieu d'une façon habituelle, bien que ce ne le soit pas d'une façon actuelle. — Il est aussi une autre cupidité, celle du péché véniel, laquelle est toujours diminuée par la charité; mais elle-même ne peut point diminuer la charité, pour la raison qui a été dite » (au corps de l'article).

L'*ad tertium* rappelle que « dans l'infusion de la charité » pour l'adulte, « est requis le mouvement du libre arbitre, ainsi qu'il a été dit plus haut (*1ª-2ªe*, q. 113, art. 3). Et voilà pourquoi ce qui diminue l'intensité du libre arbitre agit par mode de disposition à l'effet de rendre moindre la charité qui est causée par Dieu. Mais pour la conservation de la charité, il n'est point requis de mouvement du libre arbitre; sans quoi, la charité ne demeurerait point en ceux qui dorment. Aussi bien ce qui diminue l'intensité du mouvement du libre arbitre ne fait point que la charité soit diminuée ».

La charité n'est point susceptible de diminution d'une façon directe; car la cause de la charité, qui est Dieu, ne diminue

point son action, tant que l'homme demeure dans la charité. Mais, d'une façon indirecte, la charité peut être dite diminuer, en tant que l'homme, s'il pèche véniellement, ou s'il néglige de faire des actes de charité, se dispose à pécher mortellement et à perdre la charité. — Mais, précisément, la question se pose de savoir s'il est possible que la charité, une fois possédée, se perde; et s'il suffit, pour cela, d'un seul péché mortel. — D'abord, le premier point. C'est l'objet de l'article qui suit.

Article XI.

Si la charité, une fois possédée, peut être perdue?

Quatre objections veulent prouver que « la charité, une fois possédée, ne peut pas être perdue ». — La première dit que « si elle est perdue, elle ne le sera que par le péché. Or, celui qui a la charité ne peut point pécher. Il est dit, en effet, dans la première épître de saint Jean, ch. III, v. 9) : *Quiconque est né de Dieu ne fait point le péché; car la vie de Dieu demeure en lui; et il ne peut point pécher, parce qu'il est né de Dieu.* D'autre part, il n'y a à avoir la charité, que les seuls enfants de Dieu; c'est, en effet, la charité qui *distingue entre les enfants du Royaume et les fils de la perdition,* comme le dit saint Augustin au livre XV de *la Trinité* (ch. XVIII). Donc celui qui a la charité ne peut point la perdre ». — La seconde objection est un autre texte de « saint Augustin », qui « dit, au livre VIII de *la Trinité* (ch. VII), que *l'amour, s'il n'est point vrai, ne peut pas être appelé du nom d'amour.* Or, comme il le dit lui-même dans l'épître *au comte Julien* (Paul de Fréjus : *du Document salutaire à un certain comte*, ch. VII), *la charité qui peut être abandonnée ne fut jamais véritable.* Donc, elle ne fut jamais charité. Si donc la charité est une fois possédée, on ne la perd plus ». — La troisième objection rappelle que « saint Grégoire dit, en une certaine homélie de *la Pentecôte* (hom. XXX *sur l'Évangile*), que *l'amour de Dieu accomplit de grandes choses, quand il est; et s'il cesse d'agir, ce n'est point la charité.* Or, nul ne perd la charité

en accomplissant de grandes choses. Donc, si la charité existe, on ne peut pas la perdre ». — La quatrième objection fait observer que « le libre arbitre n'est incliné à pécher que par quelque motif qui l'y porte. Or, la charité exclut tous les motifs qui portent à pécher; savoir : l'amour de soi; la cupidité; et toutes autres choses de ce genre. Donc la charité ne peut pas se perdre ».

L'argument *sed contra* oppose qu' « il est dit dans l'Apocalypse » ch. II (v. 4) : *J'ai contre toi quelque chose : que tu as laissé ta première charité* ». — Ce texte paraît plutôt viser la ferveur de la charité que la charité elle-même; — mais il suffit comme argument *sed contra*.

Au corps de l'article, saint Thomas déclare que « par la charité, l'Esprit-Saint habite en nous, comme il ressort de ce qui a été dit plus haut (art. 2; q. 23, art. 2). Nous pouvons donc, ajoute-t-il, considérer la charité d'une triple manière. — D'abord, du côté de l'Esprit-Saint qui meut l'âme à aimer Dieu. De ce chef, la charité revêt l'impeccabilité en raison de la vertu de l'Esprit-Saint qui opère infailliblement tout ce qu'Il veut. Aussi bien est-il impossible que ces deux choses soient vraies en même temps; savoir : que l'Esprit-Saint veuille mouvoir quelqu'un à l'acte de charité; et que ce quelqu'un perde la charité en péchant; car le don de la persévérance est placé parmi *les bienfaits de Dieu par lesquels sont très certainement libérés tous ceux qui sont libérés*, comme s'exprime saint Augustin, au livre de *la Prédestination des saints* (liv. II; ou *du Don de la Persévérance*, ch. XIV). — D'une autre manière, on peut considérer la charité selon sa raison propre. A ce titre, la charité ne peut que ce qui appartient à la raison de la charité. Il s'ensuit que la charité ne peut en aucune manière pécher; pas plus que le chaud ne peut refroidir; et pas plus que l'injustice aussi ne peut faire le bien, comme le dit saint Augustin, au livre *du Sermon du Seigneur sur la Montagne* (liv. II, ch. XXIV). — En troisième lieu, la charité peut être considérée du côté du sujet, qui est changeant en raison du libre arbitre. Or, le rapport de la charité à ce sujet peut se considérer ou selon la raison universelle dont la forme se rapporte à la matière,

ou selon la raison spéciale dont l'habitus se rapporte à la puissance. Et précisément, il est de la raison de la forme qu'elle soit dans son sujet de façon amissible, quand elle n'emplit point toute la puissanc de la matière; comme on le voit pour les formes des êtres qui naissent et se corrompent. Dans ces sortes d'êtres, en effet, la matière reçoit une forme en telle sorte qu'il demeure en elle puissance à une autre forme, la potentialité de la matière n'étant pour ainsi dire pas totalement remplie par une seule forme; et voilà pourquoi, une forme peut être perdue par la réception d'une autre forme. Quant à la forme du corps céleste » (à raisonner dans l'hypothèse de la physique aristotélicienne), « parce qu'elle remplit toute la potentialité de la matière, en telle sorte qu'il ne demeure point en elle de puissance à une autre forme, elle adhère de façon inamissible. Nous dirons donc, de ce chef, que la charité de la Patrie, parce qu'elle remplit toute la potentialité de l'âme raisonnable, en ce sens que tout son mouvement actuel se porte vers Dieu, est possédée de façon inamissible. La charité de la voie, au contraire, ne remplit point la potentialité de son sujet; car elle ne se porte point toujours d'une façon actuelle vers Dieu. Et voilà pourquoi, lorsqu'elle ne se porte point d'une façon actuelle vers Dieu, il peut se présenter quelque chose qui fera que la charité se perdra. — Quant à l'habitus, sa propriété est d'incliner la puissance à réaliser ce qui convient à l'habitus, en tant qu'il fait paraître bon ce qui lui convient et mauvais ce qui lui répugne. De même, en effet, que le goût juge les saveurs selon sa disposition, pareillement aussi l'esprit de l'homme juge d'une chose à faire selon sa disposition habituelle; et c'est ce qui a fait dire à Aristote, au livre III de l'*Éthique* (ch. v, n. 17; de S. Th., leç. 13), que *selon que chacun se trouve, ainsi la fin est jugée par lui*. Il s'ensuit que la charité sera possédée de façon inamissible, là où ce qui convient à la charité ne peut pas ne pas être trouvé bon; savoir dans la Patrie, où Dieu est vu par son essence, laquelle est l'essence même de la bonté. Aussi bien la charité de la Patrie ne peut pas se perdre. Mais la charité de la voie, dont l'état implique qu'on ne voit point en elle-même l'essence de Dieu qui est l'es-

sence de la bonté, peut être perdue ». — On aura remarqué cette double raison de l'amissibilité de la charité sur cette terre et de son absolue inamissibilité au ciel, qui met en si vive lumière ce point de doctrine aussi délicat qu'il est important.

L'*ad primum* répond que « ce texte parle selon la puissance de l'Esprit-Saint, par la conservation de qui sont rendus inaccessibles au péché ceux qu'Il meut selon qu'Il le veut ».

L'*ad secundum* déclare que « la charité qui peut être abandonnée, à la prendre dans sa raison de charité, n'est pas une charité vraie. Cela viendrait, en effet, de ce que, dans son amour, elle aurait d'aimer un temps et puis de ne plus aimer; ce qui n'est point du véritable amour. Mais si la charité se perd, en raison de la mutabilité du sujet, contrairement au propos de la charité qui est inclus dans son acte, ceci ne répugne point à la vraie charité ».

L'*ad tertium* dit, dans le même sens, que « l'amour de Dieu opère toujours de grandes choses, dans son propos; ce qui appartient à la raison de la charité. Toutefois, elle n'opère point toujours de grandes choses d'une façon actuelle, en raison de la mutabilité du sujet ».

L'*ad quartum* insiste toujours dans le même sens. « La charité, selon la raison de son acte, exclut tout motif qui porte à pécher. Mais quelquefois il arrive que la charité n'agit point d'une façon actuelle », pour la raison expliquée au corps de l'article. « Et alors peut intervenir quelque motif qui porte à pécher », lequel ne constitue pas de soi un péché, mais « si le consentement survient », c'est le péché, et « la charité est perdue ». — On voit où se trouve le point précis qu'il faut surveiller avec le plus grand soin : c'est celui où la charité ne produisant pas actuellement son acte, un bien contraire peut s'offrir à nous. Si, dès qu'on s'en aperçoit, on le chasse, il n'y a pas de mal et la charité n'en souffre pas. Mais, si l'on se laisse entraîner, par négligence, par faiblesse, ou pour tout autre motif, tout peut être perdu en un instant.

Cependant, est-il possible qu'un seul péché détruise ainsi instantanément ce grand bien de la charité? La question vaut

d'être examinée en elle-même d'une façon spéciale. Saint Thomas le va faire à l'article qui suit, qui sera le dernier de la question actuelle.

Article XII.

Si la charité se perd par un seul acte de péché mortel?

Nous avons ici cinq objections. Elles veulent prouver que « la charité ne se perd point par un seul acte de péché mortel ». — La première cite un texte d' « Origène », qui « dit, dans le *Periarchon*, livre I (ch. III) : *Si parfois le dégoût s'empare de quelqu'un de ceux qui se trouvent placés au degré le plus élevé et le plus parfait, je ne pense point qu'il perde tout ou qu'il tombe d'un seul coup, mais il est nécessaire qu'il descende peu à peu et par degrés.* Or, l'homme descend et tombe, quand il perd la charité. Donc la charité ne se perd point par un seul acte de péché mortel ». — La seconde objection rappelle que « saint Léon, Pape, dit, dans le sermon *sur la Passion* (serm. LX, ou LVIII, ch. IV), s'adressant à Pierre : *Le Seigneur vit qu'en toi la foi n'était pas vaincue, ni l'amour changé, mais seulement la constance troublée. Les pleurs abondèrent, où l'amour ne faisait point défaut ; et la source de la charité, lava les paroles de la crainte.* Et de là saint Bernard (ou plutôt Guillaume, abbé de saint Théodore, dans son livre *de la Nature et de la dignité de l'amour*, ch. VI), a pris ce qu'il dit que dans Pierre, *la charité ne fut pas éteinte, mais endormie.* Or, Pierre, en niant le Christ, pécha mortellement. Donc la charité ne se perd point par un seul acte de péché mortel ». — La troisième objection dit que « la charité est plus forte que la vertu acquise. Or, l'habitus de la vertu acquise n'est point perdu par un seul acte du péché contraire. Donc, bien moins encore, la charité ne saurait être perdue par un seul acte contraire de péché mortel ». — La quatrième objection fait remarquer que « la charité implique l'amour de Dieu et du prochain. Or, l'homme qui commet certains péchés mortels, conserve, semble-t-il, l'amour de Dieu et du prochain ; car le désordre du cœur à l'endroit des choses qui sont ordon-

nées à la fin n'enlève point l'amour de la fin, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. 10). Donc la charité pour Dieu peut demeurer même avec un péché mortel constitué par l'affection désordonnée à l'endroit de quelque bien temporel ». Cette objection est particulièrement intéressante en ce qu'elle touche plus directement à la nature du péché mortel. — La cinquième objection arguë de ce que « l'objet de la vertu théologale est la fin dernière. Or, les autres vertus théologales, savoir la foi et l'espérance, ne sont point exclues par un seul acte de péché mortel; elles demeurent informes. Donc la charité aussi peut demeurer informe, même après qu'un péché mortel aura été commis ».

L'argument *sed contra* est que « par le péché mortel, l'homme devient digne de la mort éternelle, selon cette parole de l'Épître *aux Romains*, ch. VI (v. 23) : *Le tribut du péché, c'est la mort.* Or, quiconque a la charité a le mérite de la vie éternelle. Il est dit, en effet, en saint Jean, ch. XIV (v. 21) : *Si quelqu'un m'aime, il sera aimé de mon Père, et moi je l'aimerai, et je me manifesterai à lui;* dans laquelle manifestation consiste la vie éternelle, selon cette parole que nous lisons en saint Jean, ch. XVII (v. 3) : *C'est là la vie éternelle, qu'ils vous connaissent vous, le vrai Dieu, et celui que vous avez envoyé, Jésus-Christ.* D'autre part, nul ne peut être simultanément digne de la vie éternelle et de la mort éternelle. Donc il est impossible que quelqu'un ait la charité avec le péché mortel. Et, par suite, la charité est enlevée par un seul acte de péché mortel ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare qu' « un contraire est enlevé par un autre contraire qui survient. Or, chaque acte de péché mortel est contraire à la charité, selon la raison propre de la charité. Celle-ci, en effet, consiste en ce que Dieu est aimé par-dessus tout et que l'homme se soumet à Lui totalement, rapportant à Lui tout ce qui le touche. Il est donc de l'essence de la charité que l'homme aime Dieu en telle sorte qu'il veuille en toutes choses se soumettre à Lui et suivre en toutes choses la règle de ses préceptes. Et, par suite, ce qui est contraire aux préceptes divins est manifestement contraire à la charité. D'où il suit encore que de soi tout cela aura de pouvoir

exclure la charité. Et, sans doute, si la charité était un habitus acquis dépendant de la vertu ou de la faculté du sujet, il ne serait point nécessaire que tout de suite elle fût enlevée par un seul acte contraire. L'acte, en effet, n'est point directement contraire à l'habitus; mais à l'acte. D'autre part, la conservation de l'habitus dans le sujet ne requiert point la continuité de l'acte. Il s'ensuit que par l'acte contraire qui survient, l'habitus n'est pas exclu immédiatement. Mais la charité, parce qu'elle est un habitus infus, dépend de l'action de Dieu qui la répand dans l'âme, et qui est à cette infusion et à cette conservation de la charité, ce qu'est le soleil à l'illumination de l'atmosphère, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. 10, arg. 3; q. 4, art. 4, *ad 3um*). Et voilà pourquoi, de même que la lumière cesserait aussitôt d'être dans l'air, si un obstacle était posé à l'action illuminatrice du soleil; de même aussi la charité cesse immédiatement d'être dans l'âme, si un obstacle est posé à l'influx de la charité par Dieu dans l'âme. D'autre part, il est manifeste que par n'importe quel péché mortel qui est contraire aux préceptes divins un obstacle est mis à l'infusion qui a été dite. Donc, du seul fait que l'homme, par son choix, préfère le péché à l'amitié divine qui requiert que nous suivions la volonté de Dieu, il s'ensuit qu'immédiatement, par un seul acte de péché mortel, l'habitus de la charité est perdu. Aussi bien, saint Augustin dit, au livre VIII du *Commentaire littéral de la Genèse* (ch. XII), que *l'homme, quand Dieu lui est présent, est illuminé; mais quand Dieu est absent de lui, il est dans les ténèbres; et ce n'est point par l'intervalle des lieux mais par l'aversion de la volonté qu'on s'en éloigne* ». La même pensée a été traduite par ces beaux vers :

Éloigné de vos yeux, on se perd dans la nuit.
Mais êtes-vous présent? Votre regard propice
Est le brillant flambeau dont le jour nous conduit[1].

L'*ad primum* répond que « la parole d'Origène peut s'entendre, d'une première manière, en ce sens que l'homme qui est

1. *Poèmes sacrés* (p. 53), publiés sous le nom de Jean Racine. Archevêché d'Auch.

dans l'état parfait ne va pas tout d'un coup à l'acte du péché mortel, mais y est disposé par quelque négligence précédente. C'est aussi pour cela que les péchés véniels sont dits être une disposition au péché mortel, comme il a été marqué plus haut (1^a-2^{ae}, q. 88, art. 3). Toutefois, par un seul acte de péché mortel, si l'homme le commet, il tombe, perdant la charité. — Mais parce que lui-même, Origène, ajoute : *Si quelque courte chute arrive, et qu'aussitôt il se repente, il ne semble point tomber entièrement*, on peut dire, d'une autre manière, qu'Origène entend par ces mots, *perdre tout* ou *tomber*, le fait de tomber en péchant par malice. Et ceci, en effet, n'arrive point tout de suite et dès le commencement dans l'homme parfait ».

L'*ad secundum* fait observer que « la charité se perd d'une double manière. — D'abord, directement, par un mépris actuel. Et, de cette manière, Pierre ne perdit point la charité. — D'une autre manière, indirectement, quand on commet quelque chose de contraire à la charité en raison d'une certaine passion de concupiscence ou de crainte. Or, de cette manière, Pierre, agissant contre la charité, la perdit; mais il la recouvra tout de suite ».

L'*ad tertium* manque ici dans la *Somme*. Mais nous trouvons, dans les Questions disputées, *des Vertus*, q. 2, art. 13, une objection, la quatrième, identique à l'objection troisième que nous avions ici. En voici la réponse : « La vertu acquise a sa cause dans le sujet; elle n'est point totalement du dehors, comme la charité; et voilà pourquoi, la raison n'est pas la même » de part et d'autre. — Nous avons vu, en effet, au corps de l'article, en quoi consistait cette différence entre l'habitus de la vertu acquise et l'habitus infus qu'est la charité.

L'*ad quartum* dit que « ce n'est point tout désordre de la partie affective à l'endroit des choses qui sont pour la fin, c'est-à-dire à l'endroit des biens créés, qui constitue le péché mortel; mais seulement lorsque le désordre est tel qu'il répugne à la volonté divine. Et ceci », considéré non plus dans sa cause qui peut n'avoir qu'une opposition indirecte à la charité, comme nous l'avons dit à l'*ad secundum*, mais en soi, ou dans sa raison propre, et en tant que défendu expressément sous forme de

précepte par la volonté divine, « est directement contraire à la charité, comme il a été dit » (au corps de l'article).

L'*ad quintum* déclare que « la charité implique une certaine union » affective « avec Dieu ; ce que n'implique point la foi ni l'espérance » : par la foi, on croit Dieu, même sous sa raison de Bien qui doit nous revenir un jour, si nous nous en rendons digne; et par l'espérance, on compte, en effet, s'en rendre digne et le posséder un jour grâce à son secours tout-puissant; mais ce double mouvement n'entraîne pas nécessairement qu'on ait déjà fixé son cœur en ce Dieu qui doit être notre Bien, l'aimant dès maintenant par-dessus tout et le préférant à tout. La charité, au contraire, implique essentiellement cette fixation de notre cœur en Dieu. « Or, tout péché mortel consiste dans l'aversion de Dieu », ou dans le fait de fixer sa volonté en un bien créé incompatible avec la possession de Dieu, « ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 20, art. 3; *1ª-2ªe*, q. 72, art. 5; q. 88, art. 2). Il s'ensuit que tout péché mortel est contraire à la charité. Tout péché mortel, au contraire, ne s'oppose point à la foi ou à l'espérance, mais seulement certains péchés déterminés qui enlèvent l'habitus de la foi et de l'espérance, comme tout péché mortel enlève l'habitus de la charité. On voit, par là, que la charité ne peut pas demeurer informe, étant elle-même la forme dernière des vertus, du fait qu'elle regarde Dieu sous sa raison de fin dernière, ainsi qu'il a été dit » (q. 23, art. 8).

La charité est un certain habitus opératif, d'ordre essentiellement surnaturel, qui se trouve subjecté dans la volonté pour la mettre à même d'aimer Dieu du même amour dont Il s'aime, amour qui aboutit en Lui à constituer la Personne même de l'Esprit-Saint. Et c'est pourquoi il est dit que la charité est une participation de l'Esprit-Saint en nous, ou, comme s'exprime saint Paul, que *la charité de Dieu a été répandue en nos cœurs par l'Esprit-Saint qui nous a été donné*. Cette charité ne peut être causée en nous que par Dieu seul, à titre de cause efficiente principale; mais, dans les adultes, elle requiert un mouvement du libre arbitre par mode de disposition. Ce n'est point par mode de création que la charité est causée par Dieu, mais par

mode d'*information;* car elle est une certaine forme dernière d'un sujet qui préexiste, non quelque chose qui subsiste en soi. Elle est causée par Dieu, non comme étant tirée de la puissance naturelle du sujet, ainsi qu'il arrive dans l'ordre des formes naturelles produites dans la matière, mais par l'infusion d'une réalité nouvelle dont rien ne préexistait dans la nature, sauf le sujet qui pouvait la recevoir. La différence, en effet, qui existe entre cette forme essentiellement surnaturelle et les formes naturelles, c'est que, pour ces dernières, Dieu en a mis comme la semence, ou une sorte de commencement, dans les êtres qu'Il a créés au début, en telle sorte que la seule action des agents physiques ou créés, sous l'action générale de son gouvernement, suffira à les produire ou à les faire passer de la puissance à l'acte. Pour la charité, au contraire, et tous les autres habitus du même ordre, aucun germe, ou aucun commencement n'en préexiste dans la nature ou dans les êtres créés, en vertu de leur création, ainsi que l'explique saint Thomas dans le commentaire sur les *Sentences*, liv. I, dist. 17, q. 2, art. 2. Cette charité, ainsi causée par Dieu, pourra être augmentée, non par mode d'addition et comme si une nouvelle charité distincte de la première lui était ajoutée, mais en ce sens que Dieu, par son action, la fixera de plus en plus dans le sujet, faisant que celui-ci en soit de plus en plus pénétré et lui soit de plus en plus soumis. Si Dieu seul peut augmenter la charité, par mode de cause efficiente principale, le sujet lui-même qui a déjà la charité, peut, en raison des actes qu'il accomplit sous le coup de cette charité, mériter qu'en effet Dieu la lui augmente. Toutefois, ce ne sera point par chaque acte, ou à l'occasion de chaque acte, qu'elle sera accrue. Elle ne le sera en fait que lorsque se produira un acte de ferveur tel qu'il constitue la disposition voulue pour qu'en réalité Dieu l'augmente. Si cet acte de ferveur ne se produit point, en raison de l'indisposition du sujet, Dieu n'augmentera point de fait la charité; et la récompense essentielle dans le ciel ne correspondra qu'au degré de la charité existante, bien que la récompense accidentelle puisse se trouver accrue en raison de la seule multiplication des actes, même accomplis avec un degré moindre de charité. Quant à diminuer, la charité

ne le peut absolument pas, directement et en elle-même. Seulement, les négligences ou les péchés véniels peuvent disposer à la perdre, en disposant au péché mortel dont le propre est de s'opposer essentiellement à l'action de Dieu produisant et conservant la charité dans l'âme.

Après avoir considéré la charité en elle-même, sous sa raison de vertu et selon qu'elle se trouve dans son sujet, « nous devons maintenant en étudier l'objet. Et, de ce chef, nous considérerons deux choses : premièrement, ce qui doit être aimé de l'amour de charité; secondement, l'ordre à établir parmi les divers objets de cet amour ». — Le premier point va faire l'objet de la question suivante.

QUESTION XXV

DE L'OBJET DE LA CHARITÉ

Cette question comprend douze articles :

1° Si Dieu seul doit être aimé de l'amour de charité, ou aussi le prochain?
2° Si la charité doit être aimée de l'amour de charité?
3° Si les créatures irraisonnables doivent être aimées de l'amour de charité?
4° Si quelqu'un peut s'aimer soi-même de l'amour de charité?
5° S'il peut aimer son propre corps?
6° Si les pécheurs doivent être aimés de l'amour de charité?
7° Si les pécheurs s'aiment eux-mêmes?
8° Si les ennemis doivent être aimés de l'amour de charité?
9° S'il faut leur donner des signes d'amitié?
10° Si les anges doivent être aimés de l'amour de charité?
11° Si les démons?
12° De l'énumération des objets de l'amour de charité?

La charité étant essentiellement, comme nous l'avons dit dès le premier article, une amitié de l'homme à Dieu, nous n'avions pas à nous demander si Dieu Lui-même doit être aimé de l'amour de charité. Mais, tout de suite, si Dieu est le seul à devoir être aimé ainsi, ou s'il y a autre chose que Lui (art. 1) : qui, ou quoi, en dehors des personnes proprement dites (art. 2, 3); parmi les personnes : le sujet lui-même (art. 4, 5); les autres : autour de nous (art. 5, 9); au-dessus de nous : d'une façon générale (art. 10); malgré le caractère du mal (art. 11). Et, enfin, l'énumération. — Venons, tout de suite, à l'article premier.

Article Premier.

Si l'amour de charité s'arrête en Dieu, où s'il s'étend aussi au prochain?

Trois objections veulent prouver que « l'amour de charité s'arrête en Dieu et ne s'étend pas au prochain ». — La première dit que « comme nous devons à Dieu l'amour, nous lui devons aussi la crainte, selon cette parole du *Deutéronome*, ch. x (v. 12) : *Et maintenant, Israël, qu'est-ce que le Seigneur demande de toi, sinon que tu le craignes et que tu l'aimes?* Or, autre est la crainte dont on craint l'homme, et qu'on appelle la crainte humaine; et autre la crainte dont on craint Dieu, qui est ou servile ou filiale, comme il ressort de ce qui a été dit plus haut (q. 19, art. 2). Donc, autre sera aussi l'amour de charité qui porte sur Dieu; et autre l'amour dont on aime le prochain ». — La seconde objection en appelle à « Aristote », qui « dit, au livre VIII de l'*Éthique* (ch. VIII, n. 1; de S. Th., leç. 8), qu'*être aimé c'est être honoré*. Or, autre est l'honneur qui est dû à Dieu, et qui est l'honneur de latrie; et autre l'honneur dû à la créature, qu'on appelle l'honneur de dulie. Donc autre sera aussi l'amour dont Dieu est aimé; et autre l'amour qui aime le prochain ». — La troisième objection fait observer que « *l'espérance engendre la charité*, comme il est marqué dans la glose sur le premier chapitre de saint Matthieu (v. 2). Or, l'espérance porte sur Dieu en telle sorte que sont blâmés ceux qui mettent leur espoir dans l'homme, selon cette parole de Jérémie, ch. XVII (v. 5). *Maudit l'homme qui se confie dans l'homme*. Donc la charité sera due à Dieu en telle sorte qu'elle ne s'étende pas au prochain ».

L'argument *sed contra* oppose simplement qu' « il est dit dans la première épître de saint Jean, ch. IV (v. 21) : *Nous avons de Dieu ce commandement, que celui qui aime Dieu doit aussi aimer son frère* ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « comme il a été dit plus haut (I^a-2^{ae}, q. 54, art. 3), les habitus ne se di-

versifient point si ce n'est par ce qui varie l'espèce de l'acte; car tous les actes d'une même espèce appartiennent au même habitus. D'autre part, l'espèce de l'acte se tirant de l'objet pris selon sa raison formelle, il est nécessaire qu'il soit le même en espèce, l'acte qui se porte sur la raison de l'objet, et l'acte qui se porte sur l'objet sous cette raison; c'est ainsi que la vision est la même en espèce, où l'on voit la lumière, et celle où l'on voit la couleur en raison de la lumière. Or, la raison d'aimer le prochain est Dieu; car c'est là », dit magnifiquement saint Thomas, « ce que nous devons aimer dans le prochain, qu'il soit en Dieu » : quad il s'agit de l'amour de charité, nous n'aimons le prochain qu'en vue du bien de Dieu, que lui et nous sommes appelés à posséder avec Dieu Lui-même et en Lui. « Il s'ensuit manifestement que c'est un même acte en espèce, que celui dont on aime Dieu et celui dont on aime le prochain. C'est aussi pour cela que l'habitus de la charité s'étend non seulement à l'amour de Dieu, mais aussi à l'amour du prochain ».

L'*ad primum* fait observer que « le prochain peut être craint, et aussi aimé, d'une double manière. — D'abord, en raison de ce qui lui est propre : comme si quelqu'un craint un tyran en raison de sa cruauté, ou s'il l'aime en raison de la cupidité qui lui fait espérer d'obtenir quelque chose de lui. C'est cette crainte humaine, et aussi cet amour, qui se distinguent de la crainte et de l'amour de Dieu. — Mais, d'une autre manière, l'homme est craint et aimé en raison de ce qu'il y a de Dieu en lui : comme si le pouvoir séculier est craint en raison du ministère divin qu'il a à l'effet de punir les malfaiteurs, ou s'il est aimé pour la justice. Or, cette crainte et cet amour de l'homme ne se distinguent point de la crainte et de l'amour de Dieu ». Dans ce cas, en effet, c'est Dieu que l'on craint et que l'on aime dans l'homme. — On aura remarqué la beauté et la bienfaisance en quelque sorte infinie d'une telle doctrine.

L'*ad secundum*, très intéressant, nous marque la différence essentielle qui existe entre l'amour ou l'acte d'aimer et l'honneur ou l'acte d'honorer. « L'amour regarde le bien » comme tel, ou « sous sa raison commune » de bien; « tandis que

l'honneur regarde » une certaine raison particulière de bien, savoir « le bien propre de celui qui est honoré : on le rend, en effet, à quelqu'un en témoignage de sa vertu propre. Il suit de là que l'amour ne se diversifie point dans son espèce en raison de la diverse quantité de la bonté des divers sujets, pourvu qu'ils se réfèrent tous à quelque bien commun » où ils conviennent. « L'honneur, au contraire, se diversifie selon le bien propre de chacun. Et c'est pour cela qu'un même amour de charité nous fait aimer tous les hommes dont chacun est notre prochain, en tant qu'ils se réfèrent tous à un seul bien commun, qui est Dieu; tandis que nous rendons des honneurs divers aux divers hommes, selon la vertu propre de chacun. Et c'est aussi pour cela que nous rendons à Dieu l'honneur tout à fait spécial de latrie, en raison de sa vertu qui est au-dessus de tout et absolument unique ».

L'*ad tertium* déclare que « sont blâmés ceux qui espèrent dans l'homme comme dans l'auteur principal du salut; mais non ceux qui espèrent dans l'homme comme en celui qui aide à titre de ministre sous l'action principale de Dieu. Et, pareillement, serait blâmable celui qui aimerait le prochain comme sa fin principale; mais non celui qui aime le prochain pour Dieu : ce qui appartient à la charité ».

La raison qui nous fait aimer Dieu de l'amour de charité, c'est son bien ou sa béatitude. Partout où nous pourrons trouver ce bien-là, nous pourrons aimer de l'amour de charité. Et parce que ce bien peut se trouver dans le prochain, l'amour de charité pourra donc et devra s'étendre jusqu'à lui. — Mais pouvons-nous aimer, de l'amour de charité, la charité elle-même? C'est ce que nous allons examiner à l'article suivant.

ARTICLE II.

Si la charité doit être aimée en vertu de la charité?

Trois objections veulent prouver que « la charité ne doit pas être aimée de l'amour de charité ». — La première observe que

« ce qui doit être aimé de l'amour de charité se trouve compris dans les deux préceptes de la charité, comme on le voit par saint Matthieu, ch. XXII (v. 37 et suiv.). Or, la charité n'est contenue ni dans l'un ni dans l'autre; car la charité n'est ni Dieu ni le prochain. Donc la charité n'a pas à être aimée de l'amour de charité ». — La seconde objection rappelle que « la charité est fondée sur la communication de la béatitude, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 23, art. 1, 5). Or, la charité ne peut pas être participante de la béatitude. Donc la charité n'a pas à être aimée en vertu de la charité ». — La troisième objection dit que « la charité est une certaine amitié, selon qu'il a été marqué plus haut (q. 23, art. 1). Or, nul ne peut avoir d'amitié à l'endroit de la charité ou d'un accident quelconque; ces choses-là étant incapables d'aimer de leur côté, chose qui est essentielle à l'amitié, ainsi qu'il est dit au livre III de l'*Éthique* (ch. II, n. 3; de S. Th., leç. 2). Donc la charité n'a pas à être aimée de l'amour de charité ».

L'argument *sed contra* est un texte de « saint Augustin », qui « dit, au livre VIII de *la Trinité* (ch. VII) : *Si quelqu'un aime le prochain, il faut conséquemment qu'il aime aussi la dilection elle-même.* Puis donc que le prochain est aimé de l'amour de charité, il s'ensuit que même la charité est aimée de cet amour ».

Le corps de l'article va nous expliquer ce que ne laisse pas d'avoir d'un peu mystérieux la position même de cet article. Saint Thomas nous y déclare que « la charité est un certain amour. Or l'amour tient de la nature de la puissance dont il est l'acte, qu'il puisse se replier sur lui-même », du moins s'il s'agit de l'amour qui a pour principe la volonté, faculté d'ordre rationnel. « De ce que, en effet, l'objet de la volonté est le bien universel, tout ce qui est contenu sous la raison de bien peut tomber sous l'acte de la volonté ; et parce que l'acte même de vouloir est un certain bien, la volonté peut vouloir son acte de vouloir; comme aussi, du reste, l'intelligence, dont l'objet est le vrai, entend son acte d'entendre, parce que cela aussi est un certain vrai. Mais l'amour tient aussi de sa propre raison spécifique, qu'il se replie sur lui-même : il est, en effet,

un mouvement spontané de l'aimant vers l'aimé ; d'où il suit que du fait même qu'il aime, celui qui aime aime son acte d'aimer » ; car cet acte est pour lui chose bonne, et qui lui plaît, et qu'il ne peut pas ne pas aimer. « Il est vrai que la charité n'est pas un simple amour ; elle a raison d'amitié, comme il a été dit plus haut (q. 23, art. 1). Or, par l'amitié, une chose est aimée d'une double manière : ou comme est aimé l'ami lui-même qui termine le mouvement d'amitié et à qui nous voulons du bien ; ou comme le bien que nous voulons à l'ami. C'est de cette seconde manière que la charité est aimée de l'amour de charité ; non de la première manière. Et, en effet, la charité est ce bien que nous souhaitons à tous ceux que nous aimons de l'amour de charité. Il en est de même, du reste, de la béatitude et de toutes les autres vertus ». Tout bien, surtout d'ordre surnaturel, subjecté en nous et adhérant à nous par mode de qualité qui nous parfait, peut et doit être aimé par nous, pour nous ou pour les autres, de l'amour de charité. — Et nous voyons par là, une fois de plus, si la raison de bien qui nous parfait nous-mêmes doit être exclue de l'amour de charité, ou de la perfection de cet amour : elle en est inséparable ; et nous dirons bientôt (ici même, art. 4 de la question actuelle), comme nous l'avons déjà plusieurs fois annoncé, qu'elle en est la racine et en quelque sorte la forme : *radix et forma*, comme s'exprimera saint Thomas.

L'*ad primum* est aussi très formel dans le même sens. « Dieu et le prochain sont ceux à qui notre amitié se termine. Mais dans l'amour que nous avons pour eux est inclu l'amour de la charité » elle-même. « Et, en effet, nous aimons le prochain et Dieu en tant que nous aimons ceci, que nous et le prochain nous aimions Dieu, ce qui est » précisément « avoir la charité ».

L'*ad secundum* insiste encore d'une façon plus expresse, s'il est possible. « La charité est la communication même de la vie spirituelle, par laquelle on parvient à la béatitude. Et donc elle est aimée comme le bien désiré à tous ceux que nous aimons de l'amour de charité ».

L'*ad tertium* répond que « l'objection s'entend selon que par

l'amitié sont aimés ceux à qui va notre amour d'amitié » : et la charité n'est pas aimée de cette sorte, dans l'amour d'amitié ; mais comme un bien que nous voulons soit à nous soit à nos amis, ainsi qu'il a été dit au corps de l'article.

La charité elle-même tombe sous l'amour de charité et s'y trouve comprise : non comme l'ami à qui nous voulons du bien ; mais comme un bien, et un bien absolument essentiel, voulu pour nous et nos amis. — Faut-il aussi comprendre dans l'amour de charité les créatures non raisonnables qui sont au-dessous de nous ? Saint Thomas nous va répondre à l'article qui suit.

Article III.

Si même les créatures irraisonnables doivent être aimées de l'amour de charité ?

Trois objections veulent prouver que « même les créatures non raisonnables doivent être aimées de l'amour de charité ». — La première est que « par la charité, nous nous conformons le plus à Dieu. Or, Dieu aime les créatures non raisonnables de l'amour de charité. Il est dit, en effet, au livre de *la Sagesse*, ch. XI (v. 25), qu'*Il aime toutes les choses qui sont ;* et tout ce qu'Il aime, Il l'aime par Lui-même qui est charité (première épître de saint Jean, ch. IV, v. 16). Donc nous devons, nous aussi, aimer de l'amour de charité, les créatures irraisonnables ». — La seconde objection dit que « la charité se porte principalement à Dieu ; et à tout le reste selon que cela se réfère à Dieu. Or, de même que la créature raisonnable se réfère à Dieu, en tant qu'elle porte la similitude d'image (cf. I p., q. 93) ; pareillement, la créature irraisonnable se réfère à Lui en tant qu'elle porte la similitude de vestige (cf. I p., q. 45, art. 7). Donc la charité peut aussi s'étendre aux créatures non raisonnables ». — La troisième objection fait observer que « si Dieu est l'objet de la charité, Il est aussi l'objet de la foi. Or, la foi s'étend aux créatures irraisonnables, pour autant

que nous croyons que le ciel et la terre ont été créés par Dieu, et que les poissons et les oiseaux ont été produits du sein des eaux, les animaux qui marchent sur la terre et les plantes, de la terre (*Genèse*, ch. I). Donc la charité s'étend aussi aux créatures irraisonnables ».

L'argument *sed contra* oppose que « l'amour de la charité s'étend seulement à Dieu et au prochain », comme il a été dit à l'objection première de l'article précédent. « Or, sous le nom de *prochain*, on ne peut pas entendre la créature irraisonnable ; car elle ne communique point avec l'homme dans la vie de la raison. Donc la charité ne s'étend point aux créatures irraisonnables ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « la charité, ainsi qu'il a été déjà dit, est une certaine amitié ; et, par l'amitié, se trouvent aimés, d'une part, l'ami qui en est le terme, et, d'autre part, les biens qui sont voulus à l'ami. Du mode dont l'ami est aimé, la créature irraisonnable ne peut, en aucune manière, être aimée de l'amour de charité. Et cela pour trois raisons, dont les deux premières sont communes à toute amitié, qui ne peut se terminer aux créatures irraisonnables. — D'abord, parce que l'amitié se termine à quelqu'un à qui nous voulons du bien » pour lui-même. « Or, nous ne pouvons point, au sens propre, vouloir du bien à la créature irraisonnable ; car il ne lui appartient pas, proprement, d'*avoir* quelque bien : ceci est le propre exclusif de la créature raisonnable, qui est maîtresse d'user du bien qu'elle a par son libre arbitre. Aussi bien Aristote dit, au second livre des *Physiques* (ch. VI, n. 3 ; de S. Th., leç. 10), qu'à ces sortes d'êtres sans raison nous n'attribuons des choses en bien ou en mal que par mode de similitude. — La seconde raison est que toute amitié se fonde sur une certaine communauté ou communication de vie ; car *rien n'est propre à l'amitié, comme le vivre ensemble*, ainsi qu'on le voit par Aristote au livre VIII de l'*Éthique* (ch. V, n. 3 ; de S. Th., leç. 5). Or, les créatures irraisonnables ne peuvent avoir aucune communication dans la vie humaine, qui est selon la raison. Il s'ensuit qu'aucune amitié ne peut exister à l'endroit des créatures irraisonnables, si ce n'est peut-être par mode de

métaphore ». Nous aurons remarqué cette seconde raison, où se trouve précisée une des conditions les plus essentielles de l'amitié ; savoir que les amis doivent pouvoir convenir et communiquer en ce qu'il y a de plus parfait chez eux. Nous nous sommes appuyés là-dessus, dès le premier article du traité de la charité, pour établir l'absolue nécessité de l'élévation de l'homme jusqu'à Dieu par la participation en lui du bien propre à Dieu, à l'effet de vivre avec Dieu de cette vie d'intimité ou d'amitié qui constitue précisément, au sens propre, la vie de la charité. — C'est ce caractère propre de la charité qui fournit à saint Thomas « la troisième raison », dont il nous dit, en effet, qu'elle « est propre à la charité ; et c'est que la charité est fondée sur la communication de la béatitude éternelle, dont la créature irraisonnable ne saurait être capable. Aussi bien la charité ne peut pas exister à l'endroit de la créature irraisonnable. — Toutefois, les créatures irraisonnables peuvent être aimées par la charité à titre de biens que nous voulons aux autres ; en tant que par la charité nous voulons qu'elles soient conservées pour l'honneur de Dieu et l'utilité des hommes. Et, de cette manière, Dieu aussi les aime de l'amour de charité ».

« Par où », dit saint Thomas, « la *première objection* se trouve résolue ».

L'*ad secundum* déclare que « la similitude de vestige ne cause point la capacité de la vie éternelle, comme la similitude d'image. Et, par suite, la raison n'est pas la même ».

L'*ad tertium* dit que « la foi peut s'étendre à tout ce qui est vrai en quelque manière que ce soit. L'amitié de la charité, au contraire, ne s'étend qu'aux seuls êtres qui sont capables d'avoir le bien de la vie éternelle. Il n'y a donc point parité ».

A prendre les êtres distincts de nous et qui existent en eux-mêmes, nul de ceux qui sont dénués de raison ne peut terminer le mouvement de la charité : ce mouvement ne va qu'aux êtres raisonnables. Et s'il atteint les créatures irraisonnables, c'est uniquement dans la mesure où elles tournent au bien de ceux que la charité aime à titre d'amis. — Mais, à ce dernier

titre ou sous la raison de charité au sens propre et parfait, l'homme peut-il s'aimer lui-même? Tombe-t-il vraiment, et d'une façon pure et simple, sous l'acte de la charité, à titre d'objet? C'est ce que nous allons examiner à l'article qui suit, l'un des plus importants pour bien entendre cette grande question de la charité.

Article IV.

Si l'homme doit s'aimer lui-même de l'amour de charité?

Trois objections veulent prouver que « l'homme ne doit point s'aimer lui-même en vertu de la charité ». — La première est un mot de « saint Grégoire », qui « dit, dans une certaine homélie (hom. XVII *sur l'Évangile*), que *la charité ne peut exister entre moins de deux*. Donc nul n'a la charité à l'égard à soi-même ». — La seconde objection dit que « l'amitié implique essentiellement un retour d'amour et l'égalité, comme on le voit au livre VIII de l'*Éthique* (ch. II, n. 3; ch. VII, n. 3, 4; de S. Th., leç. 2 et 7) : choses qui ne peuvent exister pour l'homme à l'endroit de soi-même. Puis donc que la charité est une certaine amitié, ainsi qu'il a été dit (q. 23, art. 1), il s'ensuit que l'on ne peut pas avoir la charité à l'endroit de soi-même ». — La troisième objection, particulièrement à noter, fait observer que « ce qui appartient à la charité ne peut être blâmable ; car *la charité n'agit point indûment*, comme il est dit dans la première Épître *aux Corinthiens*, ch. XIII (v. 4). Or, s'aimer soi-même est chose blâmable. Il est dit, en effet, dans la seconde Épître *à Timothée*, ch. III (v. 1, 2) : *Dans les derniers jours, il y aura des temps pleins de danger : et il y aura des hommes s'aimant eux-mêmes*. Donc l'homme ne peut pas s'aimer lui-même d'un amour de charité ».

L'argument *sed contra* rappelle qu' « il est dit dans le *Lévitique*, ch. XIX (v. 18) : *Tu aimeras ton ami comme toi-même*. Or, nous aimons notre ami de l'amour de charité. Donc nous devons nous aimer nous-mêmes de ce même amour ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare que « la charité

étant une certaine amitié, ainsi qu'il a été dit (q. 23, art. 1), nous pouvons parler de l'amitié à un double titre. — D'abord, sous sa raison commune d'amitié. Et, de ce chef, il faut dire que l'amitié, au sens propre, ne peut exister à l'endroit de soi-même, mais qu'il existe quelque chose qui est plus que de l'amitié. L'amitié, en effet, implique une certaine union ; car saint Denys marque que l'amour est une certaine *force qui unit* (*Noms Divins*, ch. IV ; de S. Th., leç. 9, 12). Or, pour tout être, il y a, de lui à lui-même, l'unité, qui l'emporte sur l'union. Il suit de là que comme l'unité est le principe de l'union, de même l'amour dont on s'aime soi-même est la forme et la racine de l'amitié. C'est en cela, en effet, que nous avons de l'amitié pour les autres, que nous sommes pour eux ce que nous sommes pour nous; car Aristote dit, au livre IX de l'*Éthique* (ch. IV, n. 1 ; ch. VIII, n. 2; de S. Th., leç. 4, 8), que *l'amour d'amitié que nous avons pour les autres vient de l'amour que nous avons pour nous* ». Tout ce que nous aimons est aimé par nous de l'amour de convoitise ou de l'amour d'amitié ; et toujours l'objet de l'amour de convoitise va à l'objet de l'amour d'amitié. L'objet de l'amour d'amitié, au sens strict, n'est point nous ; c'est quelque autre, mais qui est tenu par nous, en raison même du lien d'amitié, comme un autre nous-même. Par où l'on voit que la raison d'amitié et son lien est en dépendance radicale et formelle de la raison d'amour qui nous fait nous aimer nous-même et qui découle nécessairement de ce qui nous constitue nous-même. Ce n'est donc point de l'amitié, au sens strict, que nous avons pour nous-même, et qui commande tous nos actes d'amour, soit de l'amour qui nous fait vouloir tel bien pour nous, soit de l'amour qui nous fait vouloir tel bien pour cet autre nous-même qu'est notre ami ; c'est quelque chose d'un ordre encore plus élevé et plus profond et plus transcendant, qui a, par rapport à l'amitié elle-même, la raison de principe, ou de racine et de forme, comme nous le disait admirablement saint Thomas. « C'est ainsi, du reste, observe le saint Docteur, que les principes ne sont point objet de science, mais de quelque chose qui est au-dessus, savoir l'intelligence ».

« D'une autre manière, nous pouvons parler de la charité, selon sa raison propre, et pour autant qu'elle est une amitié de l'homme à Dieu principalement et par voie de conséquence à tout ce qui est de Dieu. Or, parmi ces choses », qui sont de Dieu, « il y a aussi l'homme lui-même, qui a la charité. D'où il suit que parmi les autres choses qu'il aime en vertu de la charité comme appartenant à Dieu, il s'y trouve aussi lui-même qu'il aime de cet amour ». — Retenons soigneusement cette seconde raison. Nous y voyons que même à parler de l'amour d'amitié au sens strict, quand cet amour se termine à Dieu, l'homme peut et doit s'aimer lui-même d'un tel amour : lequel amour présupposera cependant, comme sa racine et sa forme, cet autre amour que l'homme a pour soi et qui est au-dessus de l'amour d'amitié au sens strict. C'est qu'en effet il y a ceci de particulier, dans cet amour d'amitié qui se termine à Dieu, que l'ami ainsi aimé est un autre nous-même à qui tout nous-même appartient et de qui tout nous-même dépend. Il s'ensuit qu'en l'aimant et en voulant son bien, comme Ami, nous voudrons son bien même en nous, puisque notre bien retourne à Lui. Bien plus, comme nous ne pouvons lui procurer aucun bien en Lui-même, puisqu'Il est le Bien même subsistant, nous devons, après nous être réjoui de son bien et l'en avoir félicité, travailler à procurer son bien, en ce qui, distinct de Lui, cependant lui appartient. Et c'est ainsi qu'exclure la considération et l'amour de notre bien à nous, sous prétexte d'aimer plus parfaitement Dieu en Lui-même ou de l'amour d'amitié, est aller directement contre la perfection de cet amour. L'amour même d'amitié que nous avons pour Dieu, implique essentiellement que nous nous voulions à nous-même le plus de bien possible; et, par-dessus tout, le bien par excellence qu'est la béatitude. A ajouter d'ailleurs que cette possession de la béatitude, en espérance ou en réalité, est le fondement même de l'amour d'amitié qu'est la charité; si bien que sans elle cet amour est absolument impossible. Et l'on voit par là combien peu s'entendaient eux-mêmes les doctrinaires ou les théoriciens et partisans de l'amour pur.

L'*ad primum* dit que « saint Grégoire parle de la charité selon sa raison commune d'amitié ».

« Et c'est aussi dans le même sens que concluait la *seconde objection* ».

L'*ad tertium* déclare que « ceux qui s'aiment eux-mêmes sont blâmés, pour autant qu'ils s'aiment selon la nature sensible à laquelle ils obéissent; ce qui n'est point s'aimer véritablement soi-même selon la nature raisonnable de façon à vouloir pour soi les biens qui concernent la perfection de la raison. Or, c'est de cette seconde manière qu'il appartient surtout à la charité de s'aimer soi-même ». — Nous avions déjà vu plus haut, à propos de la crainte (q. 19, art. 3), que l'amour de soi ou de son bien propre n'est mauvais que lorsqu'on aime quelque bien créé dans lequel on met sa fin. Mais si l'on veut pour soi la béatitude, ou même quelque autre bien d'ordre inférieur en dépendance de la béatitude et en le subordonnant à elle, non seulement ce n'est point chose mauvaise, mais c'est essentiel à l'acte de charité.

L'homme s'aime lui-même d'un amour qui l'emporte sur le simple amour d'amitié pris d'une façon commune. Toutefois, dans l'amour d'amitié qu'est la charité portant sur Dieu, l'homme peut et doit s'aimer lui-même de cet amour d'amitié qu'est la charité, en même temps d'ailleurs qu'il s'aime, là aussi, de cet amour premier et fondamental qui l'emporte sur la simple amitié. — Cet amour de charité que l'homme a pour lui-même va-t-il devoir s'entendre en telle sorte que l'homme doive aimer de cet amour son propre corps. Nous allons examiner ce nouveau point de doctrine à l'article qui suit.

Article V.

Si l'homme doit aimer son propre corps de l'amour de charité?

Trois objections veulent prouver que « l'homme ne doit point aimer son corps de l'amour de charité ». — La pre-

mière dit que « nous n'aimons point celui dont nous rejetons le commerce intime. Or, les hommes qui ont la charité rejettent le commerce intime du corps, selon cette parole de l'Épître *aux Romains*, ch. VII (v. 24) : *Qui me délivrera de ce corps de mort?* et cette autre de l'Épître *aux Philippiens*, ch. I (v. 23) : *J'ai le désir de me dissoudre et d'être avec le Christ*. Donc notre corps ne doit point être aimé de l'amour de charité ». — La seconde objection rappelle que « l'amitié de la charité est fondée sur la communication de la fruition divine. Or, le corps ne peut être admis à cette fruition. Donc il n'a pas à être aimé de l'amour de charité ». — La troisième objection nous redit que « la charité, parce qu'elle est une amitié, se termine à ceux qui peuvent aimer en retour. Or, notre corps ne peut point nous aimer de l'amour de charité. Donc il n'a pas à être aimé lui-même de cet amour ».

L'argument *sed contra* en appelle à « saint Augustin », qui, dans le premier livre de *la Doctrine chrétienne* (ch. XXIII, XXVI), assigne quatre choses comme devant être aimées de l'amour de charité; l'une desquelles est notre propre corps ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « notre corps peut se considérer à un double point de vue : ou selon sa nature; ou selon la corruption de la coulpe et de la peine. La nature de notre corps ne vient point d'un principe mauvais, comme le racontent les Manichéens, mais de Dieu. Aussi bien pouvons-nous user de lui pour le service de Dieu, selon cette parole de l'Épître *aux Romains*, ch. VI (v. 13). *Faites de vos membres des armes de justice pour Dieu*. Et voilà pourquoi de l'amour de charité dont nous aimons Dieu, nous devons aimer aussi notre corps ». Notre corps étant quelque chose qui appartient à Dieu et qui peut et doit être utilisé pour son service, il ne se peut point que nous aimions Dieu sans que nous aimions aussi notre corps. — « Que s'il s'agit de l'infection de la coulpe ou de la corruption de la peine dans notre corps, nous ne devons point les aimer, mais plutôt soupirer après leur disparition, en vertu de la charité ».

L'*ad primum* répond dans le sens de cette distinction essentielle. « L'Apôtre ne fuyait point la communication du corps

en ce qui est de sa nature. Bien au contraire, de ce chef, il ne voulait point en être dépouillé, selon cette parole de sa seconde épître *aux Corinthiens*, ch. v (v. 4) : *Nous ne voulons point être dépouillés mais revêtus*. Il voulait seulement être délivré de l'infection de la concupiscence, qui demeure dans le corps; et de sa corruption, qui *alourdit l'âme*, l'empêchant de voir Dieu. Aussi bien, il disait intentionnellement : *de ce corps de mort* ».

L'*ad secundum* déclare que « si notre corps ne peut point jouir de Dieu, en le connaissant et en l'aimant, nous pouvons cependant arriver à la fruition parfaite de Dieu », dans l'ordre du mérite, « par les œuvres que nous faisons à l'aide de notre corps. Aussi bien, de la fruition de l'âme rejaillit dans le corps une certaine béatitude, savoir *la force de la santé et de l'incorruptibilité*, comme le dit saint Augustin dans l'épître *à Dioscore* (ép. CXVIII, ou LVI, ch. III). Et voilà pourquoi, parce que le corps d'une certaine manière participe la béatitude, il peut être aimé », de ce chef, à un titre spécial, et plus que les autres créatures matérielles, « de l'amour de charité ».

L'*ad tertium* fait observer que « le retour d'amitié n'intervient que dans l'amitié qui porte sur un autre; non dans l'amitié qui est à l'égard de soi, ou selon l'âme ou selon le corps », et dont nous avons dit qu'elle était quelque chose de supérieur à la simple amitié portant sur un autre distinct de nous.

Notre corps, parce qu'il fait partie de nous-même, que d'ailleurs il est quelque chose qui appartient à Dieu et qui peut être mis à son service, doit être aimé de l'amour de charité, soit que cette charité porte sur Dieu, soit qu'elle porte sur nous-mêmes comme sur un terme propre et distinct. — Que penser des pécheurs, à l'endroit de la charité? Peuvent-ils, doivent-ils être aimés par nous? Et, eux-mêmes, s'aiment-ils vraiment de quelque amour réel? — D'abord, le premier point. C'est l'objet de l'article qui suit.

Article VI.

Si les pécheurs doivent être aimés de l'amour de charité?

Nous avons ici cinq objections. Elles veulent prouver que « les pécheurs n'ont pas à être aimés de l'amour de charité ». — La première est qu' « il est dit au psaume (CXVIII, v. 113) : *J'ai haï les pécheurs*. Or, David avait la charité. Donc, la charité doit plutôt faire détester les pécheurs que les faire aimer ». — La seconde objection fait observer que « *l'amour se prouve par les œuvres*, comme le dit saint Grégoire dans l'homélie de la Pentecôte (hom. XXX, *sur l'Évangile*). Or, les justes n'ont point, à l'égard des pécheurs, des œuvres qui témoignent l'amour, mais plutôt des œuvres qui semblent témoigner la haine, selon cette parole du psaume (C, v. 8) : *Au matin, j'exterminais tous les pécheurs de la terre*. Et le Seigneur ordonnait dans l'*Exode*, ch. XXII (v. 18) : *Tu ne laisseras point vivre les auteurs de maléfices*. Donc les pécheurs ne doivent point être aimés en vertu de la charité ». — La troisième objection dit qu' « il appartient à l'amitié que nous voulions et que nous souhaitions du bien à nos amis. Or, les saints, en vertu de la charité, souhaitaient du mal aux pécheurs, selon cette parole du psaume (IX, v. 18) : *Que les pécheurs soient précipités dans l'enfer*. Donc les pécheurs n'ont pas à être aimés de l'amour de charité ». — La quatrième objection déclare que « le propre des amis est d'avoir les mêmes joies et une même volonté. Or, la charité ne fait point vouloir ce que veulent les pécheurs, ni se réjouir de ce dont ils se réjouissent ; mais plutôt elle fait le contraire. Donc les pécheurs n'ont pas à être aimés en vertu de la charité ». — La cinquième objection rappelle que « *le propre des amis est de vivre ensemble*, comme il est dit au livre VIII de l'*Éthique* (ch. v, n. 3; de S. Th., lec. 5). Or, avec les pécheurs le vivre ensemble n'est point possible, selon cette parole de la seconde Épître *aux Corinthiens*, ch. VI (v. 17) :

Retirez-vous du milieu d'eux. Donc les pécheurs ne doivent point être aimés de l'amour de charité ».

L'argument oppose que « saint Augustin dit, au premier livre de *la Doctrine chrétienne* (ch. XXX) : *Dans ces paroles : Tu aimeras ton prochain, il est manifeste que tout homme doit être compris.* Or, les pécheurs ne cessent point d'être des hommes ; car le péché n'enlève point la nature. Donc les pécheurs doivent être aimés de l'amour de charité ».

Au corps de l'article, saint Thomas fait observer que « dans les pécheurs deux choses peuvent être considérées : la nature ; et la faute. Selon la nature qu'ils tiennent de Dieu, ils sont capables de la béatitude, sur la communication de laquelle est fondée la charité, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. 3 ; q. 23, art. 1, 5). Donc, selon leur nature, ils doivent être aimés de l'amour de charité. Mais leur faute est contraire à Dieu et constitue un empêchement de la béatitude. Il s'ensuit qu'en raison de la coulpe, qui les fait ennemis de Dieu, tous les pécheurs, quels qu'ils soient, doivent être haïs, s'agirait-il même du père, de la mère et de ses proches, comme il est marqué en saint Luc, ch. XIV (v. 26). Nous devons donc, conclut saint Thomas, détester dans les pécheurs le fait qu'ils sont pécheurs et aimer leur nature d'hommes qui les rend capables de la béatitude. Et c'est là les aimer vraiment dans la charité en vue de Dieu ».

L'*ad primum* déclare que « le Prophète détestait les impies, en tant qu'impies, ayant en haine leur impiété qui constitue leur mal. Et c'est là cette haine parfaite dont il dit lui-même : *Je les haïssais d'une haine parfaite.* Or, c'est du même principe que procède l'amour qu'on a du bien de quelqu'un et la haine qu'on a de son mal. Aussi bien cette haine parfaite fait partie de la charité ».

L'*ad secundum* répond que « comme Aristote le dit, au livre IX de l'*Éthique* (ch. III, n. 3 ; de S. Th., leç. 3), à nos amis qui pèchent, il ne faut point supprimer les bienfaits de l'amitié, tant qu'il reste l'espoir de les guérir ; mais il faut leur prêter secours à l'effet de recouvrer la vertu, bien plus que s'il s'agissait de recouvrer un argent qu'ils auraient perdu, selon que la vertu est plus en harmonie avec l'amitié que l'argent. Mais,

quand ils tombent dans une malice extrême et qu'ils deviennent incurables, il n'y a plus à traiter familièrement avec eux. Et de là vient que s'il s'agit de ces pécheurs dont la méchanceté laisse plutôt craindre qu'ils nuiront aux autres au lieu de s'amender eux-mêmes, la loi divine et la loi humaine ordonnent de les mettre à mort. Et même cela, le juge ne le fait point par haine pour eux, mais par l'amour de charité qui fait préférer le bien public à la vie d'une personne privée. D'ailleurs, cette mort que le juge inflige tourne au bien du pécheur, soit qu'il se convertisse, car alors c'est l'expiation de sa faute, soit même qu'il ne se convertisse point, car de la sorte on lui enlève le pouvoir de pécher à l'avenir ». — On remarquera la grandeur de cette doctrine, et comme elle nous porte loin du faux amour des hommes tel que voudrait l'imposer l'erreur libérale moderne.

L'*ad tertium* doit être particulièrement noté pour bien entendre certaines expressions scripturaires qui paraîtraient au premier abord un peu déconcertantes. « Ces sortes d'imprécations, nous dit saint Thomas, qu'on trouve dans la Sainte Écriture, peuvent s'entendre d'une triple manière. — D'abord, par mode d'assurance, et non par mode de souhait; en telle sorte qu'il faille lire : *Que les pécheurs soient précipités dans l'enfer*, c'est-à-dire : *seront précipités*. — D'une autre manière, par mode de souhait; mais en telle sorte que le désir ou le souhait de celui qui le fait se rapporte non à la peine des hommes, mais à la justice de Celui qui punit, selon cette parole (du ps. LVII, v. 11) : *Le juste se réjouira quand il verra la vengeance*. Car Dieu Lui-même qui punit *ne se réjouit point de la perdition des impies*, comme il est dit au livre de *la Sagesse*, ch. I (v. 13), mais de sa justice, car *le Seigneur est juste et Il aime la justice* (ps. X, v. 8). — Troisièmement, en ce sens que le désir porte sur l'éloignement de la faute, non sur la peine elle-même; c'est-à-dire que les péchés soient détruits et que les hommes demeurent ».

L'*ad quartum* fait cette réponse vraiment exquise : « Par la charité, nous aimons les pécheurs, non à l'effet de vouloir ce qu'ils veulent ou de nous réjouir de ce dont ils se réjouissent;

mais pour les amener à vouloir ce que nous voulons et à se réjouir des choses qui font notre joie. Aussi bien est-il dit dans Jérémie, ch. XV (v. 19) : *Eux viendront à toi: mais toi tu n'iras point à eux* ».

L'*ad quintum* formule une règle qui ne saurait trop être méditée, quand il s'agit de déterminer les rapports à avoir avec les pécheurs, quels qu'ils puissent être d'ailleurs, s'agirait-il même de nos plus proches parents, comme le notait saint Thomas au corps de l'article. — « Le vivre ensemble avec les pécheurs doit être évité de la part de ceux qui sont faibles, en raison du péril qu'il y aurait pour eux de se perdre par ce contact. Si, au contraire, il s'agit des parfaits, dont le changement n'est pas à craindre, il est louable qu'ils conversent avec les pécheurs, à l'effet de les convertir. C'est ainsi, en effet, que le Seigneur mangeait et buvait avec les pécheurs, comme nous le voyons en saint Matthieu, ch. IX (v. 10, 11). — Mais, ajoute saint Thomas, le vivre ensemble avec les pécheurs, quant au fait de communiquer avec eux dans leurs péchés, doit être évité par tous. Et c'est ainsi qu'il est dit, dans la seconde Épître *aux Corinthiens*, ch. IV (v. 17) : *Retirez-vous du milieu d'eux; et ne touchez point l'impur*, savoir en consentant à son péché ».

En vertu de la charité, nous devons aimer les pécheurs mais détester leurs péchés; et nous ne les aimerons vraiment que dans la mesure où leurs péchés seront détestés par nous. — Mais alors que devons-nous penser de l'amour que les pécheurs ont pour eux-mêmes. Faut-il nier cet amour; ou pouvons-nous dire qu'il existe? Saint Thomas nous va répondre à l'article suivant.

Article VII.

Si les pécheurs s'aiment eux-mêmes ?

Trois objections veulent prouver que « les pécheurs s'aiment eux-mêmes ». — La première est ainsi conçue : « Ce qui est le principe du péché se trouve par-dessus tout dans les pé-

cheurs. Or, l'amour de soi est le principe du péché. Saint Augustin dit, en effet, au livre XIV de *la Cité de Dieu* (ch. XXVIII), que cet amour *fait la cité de Babylone*. Donc les pécheurs s'aiment le plus eux-mêmes ». — La seconde objection dit que « le péché n'enlève point la nature. Or, ceci convient à tout être, en vertu de sa nature, qu'il s'aime lui-même; si bien que même les créatures irraisonnables cherchent naturellement leur propre bien, comme la conservation de leur être et autres choses de ce genre. Donc les pécheurs s'aiment eux-mêmes ». — La troisième objection déclare que « *ce qui est bon est chose aimable pour tous*, comme le dit saint Denys, au chapitre IV des *Noms Divins* (de S. Th., leç. 9). Or, il est beaucoup de pécheurs qui s'estiment bons. Donc il est de nombreux pécheurs qui s'aiment eux-mêmes ».

L'argument *sed contra* oppose qu' « il est dit dans le psaume (X, v. 6) : *Celui qui aime l'iniquité hait son âme* ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous va donner une page vraiment exquise de psychologie morale et d'un intérêt si vif que Cajétan recommande à son novice d'en graver les conclusions au plus intime de son cœur, pour les méditer souvent et même tous les jours : *Fige in corde tuo conclusiones hujus articuli; et hæc frequenter, immo quotidie, meditare*. — « S'aimer soi-même, déclare le saint Docteur, est, en un sens, chose commune à tous; en un autre sens, c'est le propre des bons; et en un troisième sens, c'est le propre des méchants. — Ce qui est, en effet, commun à tous, c'est que tout homme aime ce qu'il estime qu'il est. Or, l'homme est dit être telle chose, d'une double manière. D'abord, selon sa substance et sa nature. De ce chef, tous estiment vraiment être ce qu'ils sont, c'est-à-dire un composé de corps et d'âme. Et, de la sorte, tous les hommes, soit les bons soit les mauvais, s'aiment eux-mêmes, pour autant qu'ils aiment la conservation de leur être. — D'une autre manière, l'homme est dit être telle chose, par raison de principalité. C'est ainsi que le prince de la cité est dit être la cité: et de là vient que la cité sera dite faire ce que font ses princes. Or, de cette manière, tous les hommes ne s'estiment point être ce qu'ils sont. C'est qu'en effet, la chose principale,

dans l'homme, est l'âme raisonnable; et la chose secondaire, la nature sensible et corporelle. La première est appelée, par l'Apôtre, du nom d'*homme intérieur;* la seconde, du nom d'*homme extérieur*, comme on le voit par la seconde épître *aux Corinthiens*, ch. IV (v. 16; cf. ép. *aux Romains*, ch. VII, v. 22; ép. *aux Éphésiens*, ch. III, v. 16). Et précisément, les bons estiment, comme chose principale, en eux, la nature raisonnable ou l'homme intérieur; d'où il suit qu'ils s'estiment de ce chef être ce qu'ils sont. Les méchants, au contraire, estiment comme chose principale, en eux, la nature sensible et corporelle, c'est-à-dire l'homme extérieur. Aussi bien, ne se connaissant point véritablement eux-mêmes, ils ne s'aiment point véritablement eux-mêmes; mais ils aiment ce qu'ils s'imaginent être. Quand aux bons, parce qu'ils se connaissent véritablement, ils s'aiment aussi du véritable amour ». On aura remarqué ce lumineux partage fait entre les hommes; et comment, en effet, tandis que tous pensent s'aimer véritablement eux-mêmes, il en est qui au lieu de s'aimer, à vrai dire, sont à eux-mêmes leurs pires ennemis.

Or, qu'en effet, il y ait pratiquement cette différence parmi les hommes, ou que les uns soient à eux-mêmes leurs véritables amis, tandis que les autres ne le sont point, saint Thomas en emprunte la preuve à Aristote lui-même, « dans son neuvième livre de l'*Éthique* (ch. IV; de S. Th., leç. 4). » Là, « Aristote le prouve par les cinq caractères qui sont le propre de l'amitié. — Tout ami, en effet, veut d'abord que son ami soit et vive; ensuite, il lui veut certains biens; en troisième lieu, il s'emploie à les lui assurer; quatrièmement, il trouve son plaisir à converser et à vivre avec lui; enfin, il n'a qu'un cœur avec lui, partageant ses joies et ses tristesses. — Or, c'est ainsi que les bons s'aiment eux-mêmes, quant à l'homme intérieur. Car ils veulent qu'il soit conservé dans son intégrité. Ils désirent son bien, qui est le bien spirituel. Ils s'emploient à le lui procurer. Ils rentrent avec délices dans leur propre cœur; parce qu'ils y trouvent les bonnes pensées du présent, le souvenir du bien accompli, et l'espoir des biens futurs, toutes choses qui causent du plaisir. De même, ils ne souffrent

point en eux de partage ou de dissension dans leur volonté, parce que toute leur âme tend vers un même but. — Les méchants, au contraire, ne veulent point que soit conservée l'intégrité de l'homme intérieur. Ni ils ne souhaitent son bien spirituel. Ni ils ne s'emploient à le lui assurer. Ni ils n'ont du plaisir à vivre avec eux-mêmes, en rentrant dans leurs cœurs; parce qu'ils trouvent là le mal présent, passé et futur, qu'ils abhorrent. Et ils n'ont point la paix avec eux-mêmes, à cause du remords de la conscience, selon cette parole du psaume (XLIX, v. 21) : *Je l'accuserai; et je me tiendrai en face de toi.* — On peut aussi, par ces mêmes caractères, prouver que les méchants s'aiment eux-mêmes, selon la corruption de l'homme extérieur; tandis que, de cette sorte, les bons ne s'aiment point eux-mêmes », mais, au contraire, ont pour eux-mêmes une sainte haine et se font une guerre sans merci.

Cajétan avait bien raison d'inviter son novice à graver cette page merveilleuse au plus profond de son cœur et à la méditer souvent, sinon même tous les jours. Car il n'est point de tableau plus lumineux de la vraie vie intérieure, du bonheur de ceux qui l'ont choisie; et du malheur de ceux qui sont tout entiers à la vie des sens ou du dehors.

L'*ad primum* dit que « l'amour de soi qui est le principe du péché est celui qui est le propre des méchants, *allant jusqu'au mépris de Dieu*, comme il est marqué au même endroit; car les méchants aiment en telle sorte les biens extérieurs, qu'ils méprisent les biens spirituels ». — Par biens extérieurs, nous devons entendre tous les biens, seraient-ils d'ailleurs des biens d'ordre intellectuel, qui restent en deçà de la béatitude éternelle ou s'opposent à elle; les biens spirituels, au contraire, sont Dieu Lui-même et tout ce qui conduit à Lui.

L'*ad secundum* répond que « l'amour naturel n'est point totalement enlevé du cœur des méchants: mais cependant il se trouve perverti en eux de la manière qui a été dite » (au corps de l'article).

L'*ad tertium* accorde que « les méchants, dans la mesure où ils s'estiment bons, participent quelque chose de l'amour d'eux-mêmes. Toutefois, cet amour d'eux-mêmes n'est point le

véritable amour ; ce n'en est qu'une apparence. Et même cette apparence n'est plus possible, en ceux qui sont foncièrement mauvais » : ceux-là, en effet, savent très bien qu'ils se nuisent à eux-mêmes, d'une façon absolue, dans l'ordre spirituel ; mais ils méprisent ce mal qu'ils se font à eux-mêmes, n'ayant que du mépris pour les biens d'ordre spirituel.

Parce que l'amour de charité n'est point dans les méchants, et qu'au lieu de chercher leur vrai bien, qui est la béatitude, ils ne cherchent qu'un bien muable, ils ne s'aiment point eux-mêmes du véritable amour. — Nous avons vu ce qu'il en était de l'amour de charité par rapport aux méchants ou aux pécheurs. Qu'en est-il de ce même amour par rapport aux ennemis. Doit-il s'étendre jusqu'à eux ; et de quelle manière faut-il qu'il se manifeste à leur endroit ? — D'abord, s'il doit s'étendre jusqu'à eux. C'est l'objet de l'article qui suit.

Article VIII.

S'il est essentiel à la charité d'aimer les ennemis?

Trois objections veulent prouver qu'« il n'est pas essentiel à la charité d'aimer les ennemis ». — La première est un texte de « saint Augustin », qui « dit, dans l'*Enchiridion* (ch. LXXIII), que *ce bien si grand* qui est d'aimer ses ennemis *n'est point celui de cette grande multitude que nous croyons être exaucée quand on dit dans l'Oraison » dominicale « : Remettez-nous nos dettes* ». Or, il n'est personne à qui le péché soit remis sans la charité ; parce que, comme il est dit dans les *Proverbes*, ch. X (v. 12), *la charité couvre tous les délits*. Donc il n'est point essentiel à la charité d'aimer les ennemis ». — La seconde objection dit que « la charité ne détruit point la nature. Or, tout être, même les êtres irraisonnables, haïssent naturellement leur contraire ; comme la brebis le loup et l'eau le feu. Donc la charité ne fait point que les ennemis soient aimés ». — La troisième objection déclare que « *la charité n'agit point indûment* (comme il est dit

dans la première Épître *aux Corinthiens*, ch. XIII, v. 4). Or, ceci paraît chose mauvaise, que quelqu'un aime ses ennemis, comme il le serait que quelqu'un haïsse ses amis. Aussi bien voyons-nous au second livre des *Rois*, ch. XIX (v. 6), que Joab dit à David par mode de reproche : *Vous aimez ceux qui vous haïssent, et vous haïssez ceux qui vous aiment*. Donc la charité ne fait point que les ennemis soient aimés ».

L'argument *sed contra* se contente de rappeler que « le Seigneur dit, en saint Matthieu, ch. V (v. 44) : *Aimez vos ennemis* ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « l'amour des ennemis peut se considérer d'une triple manière. — D'abord, que les ennemis soient aimés en tant qu'ennemis. Et ceci est chose perverse, qui répugne à la charité ; car ce serait aimer le mal d'autrui. — D'une autre manière, l'amour des ennemis peut s'entendre quant à leur nature, mais en général. De cette sorte, l'amour des ennemis est essentiellement requis pour la charité ; en ce sens que celui qui aime Dieu et le prochain ne doit point exclure, de cette généralité de l'amour du prochain, ses ennemis. — D'une troisième manière, on peut considérer l'amour des ennemis dans le détail, en telle sorte que quelqu'un se porte d'un mouvement d'amour vers son ennemi. Ceci n'est point nécessairement requis par la charité d'une façon absolue ; car il n'est même point requis nécessairement par la charité qu'on se porte d'un mouvement d'amour vers tous les hommes pris individuellement, puisque c'est là chose impossible. Toutefois, cela demeure nécessairement requis quant à la préparation de l'esprit : en ce sens que l'homme doit avoir son âme prête à aimer son ennemi individuellement » et à lui témoigner efficacement cet amour, « si une nécessité de le faire se présentait. Mais qu'en dehors du cas de nécessité, l'homme fasse actuellement cet acte d'aimer son ennemi en vue de Dieu, ceci appartient à la perfection de la charité. Comme, en effet, la charité aime le prochain pour Dieu, plus quelqu'un aime Dieu, plus il montre d'amour au prochain nonobstant quelque inimitié qu'on puisse avoir. C'est ainsi que si quelqu'un aimait quelque autre d'un grand amour, il aimerait pour l'amour de lui les enfants de cet autre, même s'ils étaient ses

ennemis. — Et c'est en ce sens que saint Augustin s'est exprimé ».

« Par où, dit saint Thomas, la *première objection* se trouve résolue ».

L'*ad secundum* fait observer que « tout être a naturellement en haine ce qui lui est contraire, pour autant que cela lui est contraire. Or, nos ennemis nous sont contraires, en tant qu'ils sont nos ennemis. Aussi bien devons-nous haïr cela, en eux ; car il doit nous déplaire qu'ils nous soient ennemis. Mais ils ne nous sont point contraires en tant qu'ils sont hommes et qu'ils sont capables de la béatitude. Et c'est en raison de cela que nous devons les aimer ». — Rien de plus lumineux et de plus précis que cette doctrine. Elle coupe court à l'objection ridicule de certains esprits qui auraient scrupule de haïr leurs ennemis en temps de guerre, quelque juste que soit cette guerre. Rien de plus légitime qu'une telle haine, pourvu qu'elle reste dans ses limites propres, qui sont de haïr ses ennemis en tant que tels et de leur vouloir de ce chef tout le mal que la guerre juste et honnête comporte, mais sans haïr en eux leur nature d'hommes ou de chrétiens, prêts à leur rendre de ce chef tous les services que les circonstances pourraient fournir l'occasion de leur rendre.

L'*ad tertium* appuie encore dans dans ce même sens. « Aimer ses ennemis en tant qu'ennemis est chose blâmable. Mais cela, la charité ne le fait point, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article).

Quiconque nous veut du mal injustement et se constitue par le fait même notre ennemi, si nous le considérons comme tel ne peut point être aimé de nous ; car l'aimer, à ce titre, serait aimer et vouloir qu'il soit mauvais. Nous pouvons donc et nous devons haïr cela en lui, et, dans la mesure du possible, agir à l'effet d'y porter remède. Mais, même alors, nous devons continuer de l'aimer pour autant qu'il reste un être humain et qu'il est toujours capable de la béatitude. — Cet amour que nous devons continuer d'avoir pour lui, en ce sens du moins que nous ne l'excluons point du mouvement de cha-

rité qui nous porte à aimer le prochain, doit-il aller jusqu'à nous faire donner à notre ennemi des signes ou des témoignages efficaces de notre amour? C'est ce qu'il nous faut examiner; et tel est l'objet de l'article suivant.

Article IX.

S'il est essentiel à la charité que quelqu'un marque des signes ou des effets de son amour à son ennemi?

Trois objections veulent prouver qu' « il est essentiel à la charité que quelqu'un marque à son ennemi des signes ou des effets de son amour ». — La première rappelle qu' « il est dit, dans la première épître de saint Jean, ch. III (v. 18) : *N'aimons point en parole ou de langue, mais d'effet et en vérité.* Mais on n'aime quelqu'un en œuvre, que si on lui marque des signes et des effets de l'amour qu'on a pour lui. Donc il est essentiel à la charité que l'homme marque ces sortes de signes ou d'effets à ses ennemis ». — La seconde objection fait observer qu' « en sait Matthieu, ch. V (v. 44), le Seigneur dit en même temps : *Aimez vos ennemis ;* et : *Faites du bien à ceux qui vous haïssent.* Puis donc qu'aimer ses ennemis est essentiel à la charité, il l'est aussi de leur faire du bien ». — La troisième objection dit que « par la charité, ce n'est point seulement Dieu qui est aimé, mais aussi le prochain. Or, saint Grégoire dit dans une homélie de la Pentecôte (hom. XXX *sur l'Évangile*), que *l'amour de Dieu ne peut point être inactif : il opère, en effet, de grandes choses, quand il est; et s'il cesse d'agir, c'est qu'il n'est plus.* Donc la charité qui est pour le prochain ne peut point rester sans effet et sans œuvre. Et puisqu'il est essentiel à la charité que tout prochain soit aimé, y compris l'ennemi, il s'ensuit qu'il est essentiel à la charité que nous étendions jusqu'aux ennemis les marques et les effets de notre amour ».

L'argument *sed contra* déclare que « sur cette parole du Seigneur en saint Matthieu, ch. V (v. 44) : *Faites du bien à ceux qui vous haïssent*, la glose dit que *faire du bien à ses enne-*

mis est le comble de la perfection. Or, ce qui appartient à la perfection de la charité n'est point chose essentielle pour elle. Donc il n'est point essentiel à la charité que quelqu'un marque des signes et des effets de son amour à ses ennemis ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « les effets et les signes de la charité procèdent de l'amour intérieur et lui sont proportionnés. Or, l'amour intérieur, pour l'ennemi, en commun », ou d'une façon générale, « est de nécessité de précepte absolument ; mais », dans le détail, ou « d'une façon spéciale, il n'est point nécessaire absolument ; il ne l'est que quant à la préparation de l'esprit, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. préc.). Il faut donc en dire autant de l'effet ou du signe de l'amour à produire au dehors. — Il est, en effet, certains bienfaits ou certains signes d'amour qui sont donnés au prochain en général » ou d'une façon commune ; c'est-à-dire à tous et pour tous ; « comme que quelqu'un prie pour tous les fidèles, ou pour tout le peuple ; ou comme si quelqu'un dispense un bienfait à toute la communauté. Donner ces sortes de bienfaits ou ces signes d'amour à ses ennemis est de nécessité de précepte ; si, en effet, on ne les leur donnait point, cela se référerait au fiel de la vengeance, contre ce qui est dit dans le *Lévitique*, ch. XIX (v. 18) : *Tu ne chercheras point la vengeance ; et tu ne te souviendras point de l'injure de tes concitoyens*. — Il est d'autres bienfaits ou signes d'amour que l'on donne en particulier à certaines personnes », en raison d'elles-mêmes et distinctement d'avec les autres. « Accorder de tels bienfaits ou de tels signes d'amour à ses ennemis n'est point chose nécessaire au salut, sinon quant à la préparation de l'âme ; et cela veut dire qu'on doit être prêt à leur venir en aide en cas de nécessité, selon cette parole des *Proverbes*, ch. XXV (v. 21) : *Si ton ennemi a faim, donne-lui à manger ; s'il a soif, donne-lui à boire*. Qu'en dehors du cas de nécessité, quelqu'un témoigne ces sortes de bienfaits à ses ennemis, cela appartient à la perfection de la charité, qui s'applique non seulement à *ne point être vaincue par le mal*, ce qui est de nécessité, mais encore à *vaincre le mal par le bien* (*aux Romains*, ch. XII, v. 21), ce qui est de perfection » et de surérogation :

« en ce sens que non seulement on s'applique à ne point se laisser entraîner dans la haine, en raison de l'injure qu'on a reçue ; mais même, par ses propres bienfaits, on se propose de gagner son ennemi à son amour ».

« Et, par là », dit saint Thomas, « les objections se trouvent résolues ».

Ainsi donc, pour les sentiments intérieurs et pour la manifestation extérieure de ces sentiments, la charité fait un devoir de ne point séparer ses ennemis des autres hommes ; à la seule réserve des droits imprescriptibles de la justice ou de la prudence, et que, par exemple, il ne s'agisse point de se mettre en garde contre eux et de les empêcher de nuire. Mais la charité ne fait pas un devoir de discerner spécialement ses ennemis, pour leur accorder plus qu'on n'accorde aux autres hommes en commun ou en général ; sauf le cas de nécessité spéciale où notre ennemi aurait un besoin pressant de notre secours ou de notre intervention bienfaisante. Qu'en dehors de ce cas, on ait, pour ses ennemis, des attentions spéciales, à l'effet de changer leurs sentiments d'inimitié et de les ramener à la vertu, c'est un surcroît de perfection dans la charité, qui relève du conseil et non plus du précepte. — Après avoir vu jusqu'où s'étend la charité du côté des hommes, il ne nous reste plus qu'à examiner si elle s'étend aussi jusqu'au monde angélique, qu'il s'agisse des bons ou des mauvais anges. — D'abord, si elle s'étend jusqu'aux anges qui sont restés bons. C'est l'objet de l'article suivant.

Article X.

Si nous devons aimer les anges en vertu de la charité?

Trois objections veulent prouver que « nous ne devons point aimer les anges de l'amour de charité ». — La première cite l'autorité de « saint Augustin », qui « dit, au livre de la *Doctrine chrétienne* (liv. I, ch. XXVI) : *La charité a un double amour :*

celui de Dieu et celui du prochain. Or, l'amour des anges n'est point contenu sous l'amour de Dieu : car ils sont des substances créées ; ni non plus, semble-t-il, sous l'amour du prochain ; car ils ne communiquent point avec nous dans l'espèce. Donc il n'y a pas à aimer les anges de l'amour de charité ». — La seconde objection dit que « les animaux inférieurs ont plus de rapport avec nous que les anges ; car nous et ces animaux avons un même genre prochain. Or, la charité ne s'étend point aux animaux, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. 3). Donc elle ne s'étend pas non plus aux anges ». — La troisième objection rappelle qu' « *il n'est rien qui soit autant le propre des amis que de vivre ensemble,* comme il est dit au livre VIII de l'*Éthique* (ch. v, n. 3 ; de S. Th., leç. 5). Or, les anges ne vivent point avec nous, puisque nous ne pouvons même pas les voir. Donc nous ne pouvons pas avoir avec eux l'amitié de la charité ».

L'argument *sed contra* en appelle encore à « saint Augustin », qui « dit, au premier livre de *la Doctrine chrétienne* (ch. xxx) : *Or, si tous ceux à qui nous avons à rendre quelque devoir de miséricorde, et tous ceux qui ont à nous le rendre, sont appelés justement du nom de prochain, il est manifeste que sous le précepte qui nous ordonne d'aimer le prochain, se trouvent aussi contenus les saints anges qui nous rendent de si nombreux devoirs de miséricorde* ».

Au corps de l'article, saint Thomas se contente de rappeler que « l'amitié de la charité est fondée, selon qu'il a été dit plus haut (q. 23, art. 1), sur la communication de la béatitude éternelle, en la participation de laquelle les hommes se retrouvent avec les anges ; car il est dit en saint Matthieu, ch. XXII (v. 30), que *dans la résurrection, les hommes seront comme les anges dans le ciel.* Il suit de là que manifestement l'amitié de la charité s'étend aussi aux anges ».

L'*ad primum* répond que « le prochain ne se dit pas seulement en raison de la communication de l'espèce, mais aussi en raison de la communication des bienfaits qui ont trait à la vie éternelle, sur laquelle est fondée l'amitié de la charité ».

L'*ad secundum* fait observer que « les animaux inférieurs conviennent avec nous dans le genre prochain, en raison de la nature sensitive ; mais ce n'est point selon cette nature que

nous sommes capables de participer la béatitude éternelle : c'est selon l'âme raisonnable, dans laquelle nous communiquons avec les anges ».

L'*ad tertium*, s'appuyant sur la réponse précédente, accorde que « les anges ne conversent point avec nous dans l'ordre de la vie extérieure qui nous convient en raison de la nature sensible. Mais cependant nous conversons avec les anges selon l'esprit, d'une manière imparfaite sur cette terre, et d'une manière parfaite dans le ciel, comme il a été dit plus haut » (q. 23, art. 1, *ad 1um*), au sujet de l'intimité avec Dieu Lui-même.

Nous ne formons avec les anges qu'une même société en vue de la possession du bonheur de Dieu. Il s'ensuit qu'entre nous et les anges peut et doit régner l'amour de charité. — Mais que penser de cet amour de charité quand il s'agit des démons? S'étendrait-il aussi jusqu'à eux? Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article XI.

Si nous devons aimer les démons de l'amour de charité?

Trois objections veulent prouver que « nous devons aimer les démons, de l'amour de charité ». — La première est que « les anges sont notre prochain en tant que nous communiquons avec eux dans l'esprit et la raison. Mais les démons aussi communiquent avec nous en cela; car les dons naturels demeurent en eux intacts; savoir : être, vivre, entendre; comme il est dit au chapitre IV des *Noms Divins* (de S. Th., leç. 19). Donc nous devons aimer les démons en vertu de la charité ». — La seconde objection dit que « les démons diffèrent des bons anges par la différence du péché; comme aussi les hommes pécheurs diffèrent des justes. Or, les hommes justes aiment les pécheurs, en vertu de la charité. Donc ils doivent aussi, en vertu de la charité, aimer les démons ». — La troisième objection déclare que « ceux d'où nous viennent des bienfaits doivent être aimés

par nous de l'amour de charité qui atteint le prochain ; comme il ressort du texte de saint Augustin cité plus haut (art. préc., arg. *sed contra*). Or, les démons sont utiles pour nous en bien des choses; car *tandis qu'ils nous tentent, ils nous tressent des couronnes*, comme le dit saint Augustin au livre XI de la *Cité de Dieu* (S. Bernard, serm. XVII sur le *Cantique des Cantiques*). Donc les démons doivent être aimés de l'amour de charité ».

L'argument *sed contra* cite un texte très expressif où « il est dit, dans Isaïe, ch. XXVIII (v. 18) : *Votre alliance avec la mort sera détruite : et votre pacte avec l'enfer ne tiendra point*. Or, la perfection de la paix et de l'alliance est par la charité. Donc, à l'égard des démons qui sont les habitants de l'enfer et les procureurs de la mort, nous ne devons point avoir de charité. » On aura remarqué les deux expressions de saint Thomas, au sujet des démons, dans cet argument *sed contra* tiré du livre d'Isaïe, les appelant « habitants de l'enfer » et « procureurs de la mort » : *inferni incolæ et mortis procuratores*.

Au corps de l'article, le saint Docteur se réfère à ce qui a été dit plus haut (art. 6), savoir que « dans les pécheurs, la charité nous fait aimer leur nature et haïr leur péché. Or, sous le nom de *démons*, est signifiée une nature déformée par le péché. Il s'ensuit que les démons ne doivent point être aimés de l'amour de charité. Que si l'on n'appuie point sur le mot et que la question porte sur ces esprits que nous appelons les démons, pour savoir s'ils doivent être aimés de l'amour de charité, il faut répondre, conformément à ce qui a été déjà dit précédemment (art. 2, 3), qu'une chose peut être aimée de l'amour de charité, d'une double manière. — D'abord, comme ce à quoi se termine l'amour d'amitié. De ce chef, nous ne pouvons pas avoir à l'endroit des démons l'amitié de la charité. Il est de la raison de l'amitié, en effet, que nous voulions un certain bien à nos amis. Or, ce bien de la vie éternelle, que regarde » proprement « la charité, nous ne pouvons pas le vouloir, en vertu de la charité, à ces esprits que Dieu a pour toujours condamnés; car ceci répugne à l'amour de Dieu, par lequel nous approuvons sa justice. — D'une autre manière, nous aimons une chose en tant que nous voulons qu'elle demeure comme bien d'un autre »,

qui est aimé pour lui-même; « c'est ainsi qu'en vertu de la charité nous aimons les créatures irraisonnables, en tant que nous voulons qu'elles demeurent pour la gloire de Dieu et l'utilité des hommes, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. 3). De cette manière, nous pouvons aimer aussi, en vertu de la charité, la nature des démons : pour autant que nous voulons que ces esprits soient conservés dans les biens de leur nature pour la gloire de Dieu ».

L'*ad primum* répond que « l'esprit des bons anges n'a point d'impossibilité à l'endroit de la possession de la béatitude éternelle, comme l'a l'esprit des démons. Et voilà pourquoi l'amitié de la charité, qui est fondée sur la communication de la vie éternelle plutôt que sur la communication de la nature, existe à l'endroit des bons anges, et non à l'endroit des démons ».

L'*ad secundum* fournit une réponse analogue. « Les hommes pécheurs, sur cette terre, ont la possibilité de parvenir à la béatitude éternelle ; chose que n'ont point les pécheurs déjà damnés dans l'enfer ; aussi bien, de ce chef, la raison est la même, pour eux, que pour les démons ».

L'*ad tertium* fait observer que « l'utilité qui nous vient des démons n'est point due à leur intention mais à l'ordonnance de la Providence divine. Et voilà pourquoi, nous ne sommes point conduits par là à vivre d'amitié avec eux ; mais à nous montrer les amis de Dieu, qui tourne à notre utilité leur intention perverse ». Cf. ce que nous avons dit du rôle de la tentation des démons dans l'ordre du gouvernement divin, à la question 114 de la Première Partie.

Les démons, même sous leur raison de natures spirituelles, n'ont pas à être aimés de l'amour de charité, sinon d'une façon indirecte et pour autant que leur conservation, sous cette raison-là, est pour la gloire de Dieu. — Un dernier article, motivé, nous l'allons voir, par un beau texte de saint Augustin, et qui sera comme la récapitulation, sous forme ordonnée, des principaux points traités dans la question, se demande si c'est à propos qu'on énumère quatre choses comme devant être aimées de l'amour de charité ; savoir : Dieu ; le prochain ; notre

corps; et nous-mêmes. Lisons tout de suite le texte de saint Thomas.

Article XII.

Si c'est à propos que sont énumérées quatre choses comme devant être aimées de l'amour de charité; savoir : Dieu; le prochain; notre corps; et nous-mêmes?

Trois objections veulent prouver que « c'est mal à propos que sont énumérées quatre choses à aimer de l'amour de charité; savoir : Dieu; le prochain; notre corps; et nous-mêmes ». — La première est un mot de « saint Augustin », qui « dit, *Sur saint Jean* (tr. LXXXIII) : *Celui qui n'aime point Dieu ne s'aime point lui-même.* Donc l'amour de soi-même est inclus dans l'amour de Dieu; et, par suite, il n'y a pas à distinguer, comme choses diverses, l'amour de soi-même et l'amour de Dieu ». — La seconde objection dit que « la partie ne doit point se diviser contre le tout. Or, notre corps est une partie de nous-mêmes. Donc il n'y avait pas à le diviser comme un autre objet d'amour, distinct de nous ». — La troisième objection fait observer que « si nous avons un corps, le prochain l'a aussi. De même donc que l'amour dont on aime le prochain se distingue de l'amour dont on s'aime soi-même; de même aussi l'amour dont on aime son propre corps doit se distinguer de l'amour dont on aime le corps du prochain. Ce n'est donc point à propos que sont distinguées les quatre choses à aimer de l'amour de charité ».

L'argument *sed contra* est l'autorité de « saint Augustin », qui « dit, au premier livre de *la Doctrine chrétienne* (ch. XXIII) : *Il y a quatre choses qu'il faut aimer : l'une, qui est au-dessus de nous,* c'est Dieu; *l'autre, qui est nous-mêmes; la troisième, qui est près de nous,* c'est le prochain; *et la quatrième, qui est au-dessous de nous,* savoir notre propre corps ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « comme il a été dit plus haut (art. 3, 6, 10; q. 23, art. 1), l'amitié de la charité est fondée sur la communication de la béatitude. Or, dans cette communication, l'un » des sujets où on la trouve

« est considéré comme le principe qui communique la béatitude ; c'est Dieu. L'autre participe la béatitude directement ; ce sont l'ange et l'homme. Enfin, le troisième est ce en quoi la béatitude dérive par une sorte de rejaillissement ; c'est le corps humain. Le sujet qui communique la béatiude est aimable pour cette raison qu'Il est la cause de la béatitude. Quant à ce qui participe la béatitude, ce pourra être aimable pour une double raison : ou parce qu'il est un avec nous ; ou parce qu'il nous est uni dans la participation de la béatitude. A ce titre, deux sortes de sujets tombent sous l'amour de la charité, en tant que l'homme s'aime lui-même et le prochain », le prochain, comme étant un avec lui, en raison du lien de l'amitié ; lui-même, dans son corps admis à participer, comme compagnon de l'âme, la béatitude qui se trouve essentiellement en cette dernière.

L'*ad primum* explique que « la diversité du rapport du sujet qui aime aux divers objets de son amour, constitue une raison diverse d'objet aimable. Et, à ce titre, parce que autre est le rapport, de l'homme qui aime, à Dieu et à lui-même, on assigne deux objets d'amour : l'amour de l'un, en effet, est cause de l'amour de l'autre », comme nous le verrons bientôt, à la question suivante. « Et de là vient que l'un de ces amours étant enlevé, l'autre l'est aussi ». Mais il ne s'ensuit pas, comme le concluait à tort l'objection, que ces deux amours ne soient point distincts, même d'une certaine distinction formelle.

L'*ad secundum* fait observer que « le sujet de la charité est l'âme raisonnable, qui peut être capable de la béatitude, à laquelle béatitude le corps n'atteint pas directement, mais seulement par voie de rejaillissement. Et voilà pourquoi l'homme, en raison de l'âme spirituelle, qui est en lui la partie principale, s'aime lui-même, dans l'ordre de la charité, d'une autre manière, distincte de celle dont il aime son propre corps ».

L'*ad tertium* déclare que « l'homme aime le prochain et quant à l'âme et quant au corps, en raison d'une certaine association dans la béatitude », ou selon que pour lui le prochain est un autre lui-même : ce qu'il est quant à sa personalité tout entière, sans qu'il y ait à distinguer en lui. « Et voilà pour-

quoi, du côté du prochain, il n'y a qu'une seule raison d'amour. Aussi bien le corps du prochain n'est point assigné comme un objet spécial » et distinct, à la différence de ce qui a été dit pour le propre corps dans le sujet qui aime.

A l'endroit de l'objet de la charité, on peut considérer deux choses : l'objet matériel; et l'objet formel; ou ce qu'il faut aimer; et la raison de l'aimer. — L'objet formel, ou la raison d'aimer, en un sens, est unique; mais en un autre sens, c'est chose multiple. La raison d'aimer est unique, du côté de ce qui fonde l'amour de charité; elle est multiple, selon la diversité du rapport qu'ont à ce fondement les objets que la charité comprend. — Le fondement de l'amitié que constitue la charité n'est pas autre que la béatitude elle-même ou la jouissance de Dieu; le rapport divers à ce fondement est le mode divers dont peut être possédée cette béatitude ou cette jouissance de Dieu. — Tout cela donc qui sera aimé de l'amour de charité, sera aimé sous la raison de cette béatitude ou par rapport à elle; en telle sorte que ce qui n'appartient en rien à cette béatitude ne sera aucunement aimé de l'amour de charité; quant au reste, on l'aimera selon qu'il se rapporte à cette béatitude.

Or, à cette béatitude, se rapporte, d'abord Dieu Lui-même; car Il est Lui-même, essentiellement, cette béatitude. A elle se rapportent aussi, en raison de Dieu, toutes les choses qui appartiennent à Dieu; de telle sorte que Dieu, essence même de la béatitude, soit aimé en toutes ces choses. De ce chef, sera aimé, de l'amour de charité, tout ce qui est, à quelque titre que cela soit; car tout cela est de Dieu. On n'excepte absolument que le péché; et les pécheurs, sous leur raison même de pécheurs. Il suit de là, qu'à ce titre, seront objet de l'amour de charité toutes les créatures, les créatures irraisonnables et aussi les créatures raisonnables dont chacun de nous fait partie; même les pécheurs et les démons, en tant qu'ils sont telles natures ou tels êtres créés par Dieu et conservés par Lui en vue de sa gloire. — Puis, seront aimés de l'amour de charité, distinctement de Dieu et avec Dieu, non plus comme étant quelque chose de Dieu, essence de la béatitude; mais comme

étant eux-mêmes, en eux-mêmes, et pour leur propre compte, participants de la béatitude, les seuls êtres raisonnables ou intellectuels, qui sont capables de béatitude en dépendance de Dieu et avec Dieu. A ce titre, est objet de charité, pour chacun de ces êtres : le sujet lui-même, quant à la partie principale de son être, en ceux qui sont composés de corps et d'âme; ensuite, sous la raison d'un autre lui-même dans la participation de la même béatitude, chacun des êtres raisonnables ou intellectuels, anges ou hommes, qui possède déjà, ou qui est appelé à posséder un jour cette béatitude; d'où il suit qu'à ce titre, ni les démons ni les damnés ne peuvent être objet de charité; enfin, est objet de charité, en raison d'une certaine admission à partager la même béatitude, mais seulement par mode de rejaillissement, le propre corps du sujet qui est aimé, quand il s'agit de l'homme composé d'un corps et d'une âme.

Il est aisé de voir, par ce bref résumé où nous venons de préciser les conditions de l'objet de l'amour de charité, que tout, dans la charité, est commandé par la raison même de la béatitude. C'est cette béatitude qui spécifie l'amour de charité et le fait être lui-même. Dès lors, comment pouvoir prétendre que de songer à la béatitude, dans l'acte d'amour de charité, est en diminuer l'excellence ou porter atteinte à sa perfection? Mais nous aurons à revenir sur cette pensée à l'occasion des questions suivantes, notamment de celle où saint Thomas traitera de l'acte même de la charité. Mais auparavant, et toujours par rapport à l'objet de la charité, voyons, à la suite du saint Docteur, quel ordre il faut établir parmi les divers objets que nous devons aimer de cet amour. C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION XXVI

DE L'ORDRE DANS LA CHARITÉ

Cette question comprend treize articles :

1° S'il y a quelque ordre dans la charité?
2° Si l'homme doit aimer Dieu plus que le prochain?
3° S'il doit l'aimer plus que lui-même?
4° S'il doit s'aimer lui-même plus que le prochain?
5° Si l'homme doit aimer son prochain plus que son propre corps?
6° S'il doit aimer un prochain plus que l'autre?
7° S'il doit aimer davantage le prochain qui est le meilleur, ou celui qui lui tient de plus près?
8° S'il doit aimer davantage celui qui lui est joint selon l'affinité de la chair, ou celui qui lui est joint selon les autres nécessités de la vie?
9° Si, en vertu de la charité, l'homme doit aimer son fils plus que son père?
10° S'il doit aimer la mère plus que le père?
11° S'il doit aimer sa femme plus que son père ou sa mère?
12° S'il doit aimer son bienfaiteur plus que celui à qui il fait lui-même du bien?
13° Si l'ordre de la charité demeure dans la Patrie?

Ces treize articles étudient l'ordre de la charité, d'abord sur cette terre (art. 1-12); puis, au ciel ou dans la Patrie (art. 13). — Sur cette terre, quant à l'existence d'un ordre dans la charité (art. 1); puis, quant à la nature de cet ordre (2-12). — D'abord, de la place que Dieu y doit occuper (art. 2, 3); puis, de la place du sujet lui-même, en tant qu'il se distingue de Dieu : en ce qui est de son âme (art. 4); en ce qui est de son corps (art. 5). — De la place du prochain : s'il y a un ordre à établir parmi ceux qui sont pour nous le prochain (art. 6) : de la place de ceux qui nous sont joints en quelque manière que ce soit (art. 7); de la place des parents (art. 8-11); de la place des

bienfaiteurs. — Et d'abord, s'il doit y avoir quelque ordre dans la charité. C'est l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si dans la charité se trouve quelque ordre?

Trois objections veulent prouver qu' « il n'y a point d'ordre dans la charité ». — La première dit que « la charité est une certaine vertu. Or, dans les autres vertus, on n'assigne point d'ordre. Donc il n'y a pas à en assigner non plus dans la charité ». — La seconde objection fait observer que « comme l'objet de la foi est la première Vérité, de même l'objet de la charité est la Bonté souveraine. Or, dans la foi, il n'est marqué aucun ordre; mais toutes les choses sont crues également. Donc il n'y a pas à marquer un ordre quelconque dans la charité ». — La troisième objection rappelle que « la charité est dans la volonté. Or, ce n'est point à la volonté qu'il appartient d'ordonner, mais à la raison. Donc l'ordre ne doit point être attribué à la charité ».

L'argument *sed contra* cite le texte du *Cantique des Cantiques*, ch. II (v. 4), où « il est dit », selon la version de la *Vulgate* : « *Le roi m'a introduit dans son cellier à vin : il a ordonné en moi la charité* ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par rappeler la notion de l'ordre. « Comme le dit Aristote au livre V des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 13; Did., liv. IV, ch. XI, n. 1), l'*avant* et l'*après*, se disent par rapport à un certain principe. Et précisément l'ordre implique un certain mode d'*avant* et d'*après*. Il s'ensuit que partout où se trouve un principe, là se trouve aussi nécessairement un certain ordre. D'autre part, il a été dit plus haut (q. 25, art. 12), que l'amour de la charité porte sur Dieu comme sur le principe de la béatitude, dont la communication fonde l'amitié de la charité. Il s'ensuit que dans les choses qui sont aimées de l'amour de charité, il faut que se trouve un certain ordre, selon le rapport au premier principe de cet amour, qui est Dieu ».

L'*ad primum* déclare que « la charité porte sur la fin dernière sous sa raison de fin dernière ; chose qui ne convient à aucune autre vertu, ainsi qu'il a été dit plus haut » (q. 23, art. 6) ; car même la foi et l'espérance, qui regardent aussi la fin dernière, la regardent non selon qu'elle est la perfection en elle-même, devenant, comme telle, notre perfection aussi, mais selon qu'elle est un principe d'action qui nous communique quelque bien. « Or, la fin a raison de principe dans les choses de l'appétit et de l'action, comme il ressort de ce qui a été dit plus haut (en maint endroit). Il suit de là que c'est surtout la charité qui implique le rapport au premier principe. Et voilà pourquoi c'est surtout en elle qu'on marque un ordre selon le rapport au premier principe ».

L'*ad secundum* répond que « la foi appartient à la faculté de connaître, dont l'acte se fait selon que la chose connue est dans le sujet qui connaît. La charité, au contraire, est dans la faculté affective, dont l'opération consiste en ce que l'âme vá aux choses » selon qu'elles sont en elles-mêmes. » Or, l'ordre se trouve d'une façon plus primordiale dans les choses elles-mêmes ; et c'est de là qu'il dérive à notre connaissance. Il s'ensuit que l'ordre s'approprie plutôt à la charité qu'à la foi. — Bien que, ajoute saint Thomas, dans la foi aussi se trouve un certain ordre, selon qu'elle porte principalement sur Dieu, et secondairement sur les choses qui se réfèrent à Dieu ».

L'*ad tertium* dit que « l'ordre appartient à la raison comme à ce qui ordonne ; mais il appartient à la faculté appétive comme à ce qui est ordonné. Et c'est de cette manière que l'ordre est dit exister dans la charité ».

A prendre les objets que nous devons aimer de l'amour de charité, selon qu'ils sont revêtus de la raison même qui nous les fait aimer, un certain ordre doit régner nécessairement parmi eux. Car il est un de ces objets qui a comme tel, ou sous sa raison même d'objet à aimer de l'amour de charité, la raison de principe ; et les autres objets à aimer ne sont tels, ou n'ont eux-mêmes cette raison, que selon leur rapport à cet objet qui a raison de principe. — Cet objet, principe de tout

dans l'amour de charité, n'est pas autre que Dieu. Quelle place occupera-t-il dans l'amour de charité; ou plutôt de quelle manière devrons-nous l'aimer par comparaison aux autres objets que nous devons aimer aussi du même amour? Faut-il l'aimer plus que le prochain? Faut-il l'aimer plus que soi-même? D'abord, le premier point.

C'est l'objet de l'article qui suit.

Article II.

Si Dieu doit être aimé plus que le prochain?

Trois objections veulent prouver que « Dieu ne doit pas être aimé plus que le prochain ». — La première rappelle qu'« il est dit, dans la première épître de saint Jean, ch. IV (v. 20) : *Celui qui n'aime point son frère qu'il voit, Dieu qu'il ne voit pas, comment peut-il l'aimer?* D'où il semble qu'une chose doit être d'autant plus aimée qu'elle est plus visible; et, en effet, la vision est cause ou principe d'amour, comme il est dit au livre IX de l'*Éthique* (ch. V, n. 3; ch. XII, n, 1; de S. Th., leç. 5, 14). Or, Dieu est moins visible que le prochain. Donc il doit être aussi moins aimé dans l'amour de charité ». — La seconde objection dit que « la similitude est cause d'amour, selon cette parole de l'*Ecclésiastique*, ch. XIII (v. 19) : *Tout vivant aime son semblable*. Or, il y a une plus grande similitude de l'homme au prochain que de l'homme à Dieu. Donc l'homme, dans la charité, doit aimer le prochain plus que Dieu ». — La troisième objection déclare que « ce que la charité aime dans le prochain, c'est Dieu; comme on le voit par saint Augustin, au premier livre *de la Doctrine chrétienne* (ch. XXII, XXVII). Or, Dieu n'est pas plus grand en Lui-même que dans le prochain », étant partout et toujours Lui-même. « Donc Il n'est pas à aimer davantage en Lui-même que dans le prochain ». Et, par suite, Dieu n'a pas à être aimé plus que le prochain ».

L'argument *sed contra* fait observer que « cela est à aimer davantage, en raison de quoi certaines autres choses sont à

détester. Or, ceux qui constituent le prochain doivent être détestés pour Dieu, lorsqu'ils éloignent de Lui, selon cette parole que nous lisons en saint Luc, ch. XIV (v. 26) : *Si quelqu'un vient à moi et ne hait point son père et sa mère et ses enfants et ses frères et ses sœurs, il ne peut pas être mon disciple.* Donc Dieu est à aimer, dans la charité, plus que le prochain ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare que « toute amitié regarde principalement ce en quoi se trouve principalement le bien dont la communication la fonde. C'est ainsi que l'amitié politique », ou des citoyens comme tels, « regarde, à un titre plus spécial, le prince de la cité, de qui tout le bien commun de la cité dépend : aussi bien c'est à lui surtout qu'est due, de la part des citoyens, la foi et l'obéissance. Or, l'amitié de la charité se fonde sur la communication de la béatitude, laquelle consiste essentiellement en Dieu comme en son premier principe, de qui elle dérive en tous ceux qui sont capables de béatitude. Il s'ensuit que, dans la charité, c'est Dieu qui doit être aimé principalement et surtout. Lui, en effet, est aimé comme cause de la béatitude ; quant au prochain, il est aimé comme participant ensemble avec nous cette béatitude ». — Ici encore, nous voyons que toute la raison d'aimer Dieu et de l'aimer par-dessus tout, dans l'ordre de la charité, c'est toujours la béatitude : parce qu'Il est Lui-même cette béatitude, d'une façon essentielle ; et que de Lui elle dérive ensuite en tous ceux qui la participent.

L'*ad primum* répond qu' « une chose peut être cause de l'amour d'une double manière. — D'abord, à titre de raison d'aimer. De cette manière, la cause de l'amour est le bien ; car toute chose est aimée en tant qu'elle a la raison de bien. — D'une autre manière, parce qu'elle est une certaine voie conduisant à l'acquisition de l'amour. De cette manière, la vision est cause de l'amour : non en ce sens qu'une chose soit aimable parce qu'elle est visible ; mais parce que la vision nous conduit à l'amour. Il n'est donc point nécessaire que ce qui est plus visible soit plus aimable ; mais que seulement il se présente d'abord à aimer pour nous. C'est en ce sens qu'argumente l'Apôtre » saint Jean. « Le prochain, en effet, parce qu'il

est plus visible pour nous, se présente d'abord à nous comme objet d'amour ; car *de ce que l'esprit connaît, il s'élève à l'amour de ce qu'il ne connaît point,* comme le dit saint Grégoire dans une certaine homélie (hom. XI sur *l'Évangile*). Et il suit de là que si quelqu'un n'aime point le prochain, on peut en conclure qu'il n'aime pas Dieu non plus : non parce que le prochain est à aimer davantage ; mais parce qu'il se présente d'abord pour nous à l'effet d'être aimé ». De l'amour dont nous aimons le prochain sur cette terre, comme celui que l'on voit et avec qui l'on vit et l'on traite familièrement ou selon le face à face, nous ne pourrons aimer Dieu que plus tard, au ciel, quand, en effet, nous le verrons aussi face à face. En attendant, nous l'aimons d'un amour qui vit seulement de foi, non de vision. Si donc nous n'aimons pas le prochain que nous voyons maintenant, comment nous flatter d'aimer Dieu que nous ne voyons point? Toute l'argumentation de saint Jean tient dans ce rapprochement. « Mais », avec cela, il demeure que « Dieu doit être aimé davantage », du côté de la raison d'aimer, c'est-à-dire « en raison d'une plus grande bonté », qui dépasse à l'infini la bonté ou la raison d'aimer participée dans la créature.

L'*ad secundum* déclare que « la similitude que nous avons avec Dieu précède et cause la similitude que nous avons avec le prochain. C'est, en effet, parce que nous participons de Dieu ce que le prochain en a aussi, que nous devenons semblables au prochain. Et voilà pourquoi, en raison de la similitude, nous devons aimer Dieu plus que le prochain ».

L'*ad tertium* dit que « Dieu, considéré selon sa substance, où qu'Il se trouve, est toujours égal; car Il n'est point diminué du fait qu'Il se trouve en une chose. Mais cependant le prochain n'a point également la bonté de Dieu comme Dieu Lui-même a cette bonté. Dieu, en effet, a cette bonté essentiellement; et le prochain ne l'a que d'une façon participée ».

Dieu doit être aimé, dans l'amour de charité, au-dessus du prochain; parce que la raison qui motive cet amour est en Dieu, sans proportion aucune, infiniment supérieure à ce

qu'elle est dans le prochain. — Mais faut-il dire aussi que dans cet amour de charité l'homme doit aimer Dieu plus que lui-même? C'est ce que nous devons maintenant considérer; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article III.

Si l'homme doit, en vertu de la charité, aimer Dieu plus que lui-même.

Trois objections veulent prouver que « l'homme ne doit point, en vertu de la charité, aimer Dieu plus que lui-même ». — La première est le texte fameux d' « Aristote, au livre IX de l'*Éthique* » (ch. IV, n. 1; ch. VIII, n. 2; de S. Th., leç. 4, 8), où il est « dit que l'*amitié qu'on a pour autrui vient de l'amitié qu'on a pour soi-même*. Or, la cause l'emporte sur l'effet. Donc l'amitié que l'homme a pour lui-même est plus grande que celle qu'il a pour tout autre. Et, par suite, il doit s'aimer lui-même plus que Dieu ». — La seconde objection fait observer que « rien n'est aimé qu'autant qu'il est notre bien propre »; et c'est en ce sens que nous disions plus haut que l'amour de soi est la racine et la forme de l'amour d'amitié envers autrui, q. 25, art. 4. « Or, ce qui est la raison d'aimer est plus aimé que ce qui est aimé en raison de cela; de même qu'aussi, dans l'ordre de la connaissance, les principes qui sont la raison de connaître sont connus davantage. Donc l'homme s'aime lui-même plus qu'aucun autre bien qu'il puisse aimer. Et, par suite, il n'aime point Dieu plus que lui-même ». — La troisième objection, fort intéressante, comme les précédentes, pour la question de l'amour pur que nous verrons bientôt (q. 27, art. 3), dit que « plus on aime Dieu, plus on désire jouir de Lui. Mais plus quelqu'un souhaite jouir de Dieu, plus il s'aime lui-même; car c'est là le bien suprême qu'on puisse se vouloir à soi-même. Donc l'homme ne doit pas aimer Dieu plus que lui-même ».

L'argument *sed contra* est un texte de « saint Augustin »,

qui « dit, au livre premier de *la Doctrine chrétienne* (ch. XXII) : *Si tu dois l'aimer toi-même, non pour toi-même, mais pour celui en qui se trouve la fin très pure de ton amour, nul autre n'a le droit de se plaindre quand tu l'aimes lui aussi pour Dieu.* Or, ce pour quoi le reste vient est lui-même plus que tout le reste. Donc l'homme doit aimer Dieu plus que lui-même ». On voit, par cet argument *sed contra*, le rapport intime qui joint cet article à celui de la question suivante que nous indiquions tout à l'heure et qui sera proprement l'article de l'amour pur.

Ici, au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « nous pouvons recevoir de Dieu une double sorte de bien : le bien de la nature; et le bien de la grâce. Sur la communication des biens naturels que Dieu nous a faite, est fondé l'amour naturel, dont, non seulement l'homme, dans l'intégrité de sa nature, aime Dieu au-dessus de tout et plus que lui-même, mais aussi toute autre créature, quelle qu'elle soit, à sa manière, savoir de l'amour intellectuel ou raisonnable, ou animal, ou à tout le moins naturel, comme les pierres et les autres choses qui n'ont point de connaissance : car toute partie aime naturellement le bien commun du tout plus que son bien particulier propre » ; attendu que ce bien particulier dépend essentiellement et totalement du bien du tout : « et cela se manifeste par les actes : car toute partie a l'inclination principale à l'action commune qui est pour le bien du tout » : elle se sacrifiera même, d'un mouvement naturel, pour la conservation du tout ou d'une autre partie plus essentielle. « Et, ajoute saint Thomas, cela se voit aussi dans les vertus politiques » ou civiques, « selon lesquelles les citoyens, en vue du bien commun, souffrent le dommage de leurs biens et parfois même de leurs personnes (cf. I p., q. 60, art. 5; *Ia-IIae*, q. 109, art. 3). — Combien donc, à plus forte raison, cela se vérifiera dans l'amitié de la charité, qui est fondée sur la communication des dons de la grâce (cf. q. 23, art. 1). Aussi bien, en vertu de la charité, l'homme doit aimer Dieu, qui est le bien commun de tous », dans cet ordre, « plus que lui-même : car la béatitude », qui est la raison formelle de tout dans l'amour de charité, « est en Dieu comme dans le principe et la source com-

mune à l'égard de tous ceux qui peuvent participer cette béatitude ».

L'*ad primum* répond qu' « Aristote parle de l'amitié qui porte sur un autre en qui le bien qui est l'objet de l'amitié se trouve selon un mode particulier; et non de l'amitié qui porte sur un autre en qui ce bien se trouve selon la raison de tout ».

L'*ad secundum* dit que « la partie aime le bien du tout selon qu'il lui convient à elle », ou sous la raison qui le fait être son bien, « mais non en telle manière qu'elle réfère à elle le bien du tout ; elle se réfère, au contraire, elle-même au bien du tout ». Retenons cette admirable formule, qui dissipe, à elle seule, toutes les confusions accumulées autour de la question de l'amour pur, dont nous aurons à parler bientôt. Il n'est pas douteux que celui qui aime Dieu l'aime parce que Dieu est son bien : car nul être n'aime que ce qui est en quelque manière son bien. Mais précisément parce que ce bien est tel qu'il a la raison de tout par rapport au sujet qui n'a raison que de partie, il s'ensuit qu'il est aimé par lui plus que lui-même ; et c'est parce qu'il s'aime lui-même, qu'il aime ainsi ce bien plus que lui-même.

L'*ad tertium* fait observer que « cela même qui est vouloir jouir de Dieu, pour celui qui aime, appartient à l'amour de concupiscence », c'est-à-dire à l'amour dont il s'aime lui-même directement ; tandis que l'amour d'amitié est celui dont il aime Dieu directement, voulant le bien de Dieu, sous cette raison qu'il est le bien de Dieu, raison qui suppose d'ailleurs, comme nous le disions tout à l'heure et comme nous aurons à le redire, la raison de bien propre, car jusque dans le bien de Dieu nous aimons aussi notre bien propre, le bien de la partie se retrouvant nécessairement dans le bien du tout qui est son principe. « Or, l'amour d'amitié dont nous aimons Dieu est plus grand que l'amour de concupiscence dont nous pouvons l'aimer aussi; précisément, parce que le bien de Dieu selon qu'il est en lui-même est plus grand qu'il ne peut être en nous selon que nous le participons en jouissant de Lui. Et voilà pourquoi, d'une façon pure et simple, l'homme, dans la charité, aime Dieu plus qu'il ne s'aime lui-même ». — Rien de

plus lumineux qu'une telle doctrine, où se trouvent précisés des points si délicats et trop souvent si peu compris. Nous y reviendrons à propos de l'article 3 de la question suivante.

S'il est vrai qu'aimer quelqu'un c'est lui vouloir du bien ; et l'aimer de l'amour de charité, c'est lui vouloir ce bien qu'est la béatitude, il s'ensuit que dans l'amour de charité l'homme aime Dieu plus que lui-même : car ce bien qu'est la béatitude, il le veut à Dieu et en Dieu plus qu'il ne peut le vouloir à soi et en soi : en lui, en effet, il n'est jamais que d'une façon partielle et qui dépend essentiellement de ce qu'il est en Dieu ; tandis qu'en Dieu, il est comme dans sa première source, et à l'état subsistant, c'est-à-dire infini. — Donc la place que Dieu occupe, dans l'amour de charité, est absolument unique et exceptionnelle : Il est aimé par-dessus tout et plus que tout le reste, qu'il s'agisse des autres hommes qui sont aimés aussi, ou qu'il s'agisse du sujet lui-même qui aime. — Mais ce sujet lui-même, quelle sera sa place par rapport aux autres hommes qu'il aime du même amour : doit-il s'aimer plus que les autres ? doit-il aimer son propre corps plus que le prochain ? — D'abord, le premier point, c'est l'objet de l'article qui suit.

Article IV.

Si l'homme, en vertu de la charité, doit s'aimer lui-même plus que le prochain ?

Trois objections veulent prouver que « l'homme, en vertu de la charité, ne doit point s'aimer lui-même plus que le prochain ». — La première est que « le principal objet de la charité est Dieu, comme il a été dit plus haut (art. 2). Or, quelquefois, le prochain est plus uni à Dieu que le sujet qui aime. Donc il faudra, dans ce cas, aimer le prochain plus que soi-même ». — La seconde objection fait observer que « nous évitons avec plus de soin le dommage de ce que nous aimons d'un plus grand amour. Or, l'homme, en vertu de la charité,

souffre dommage pour le prochain ; selon cette parole des *Proverbes*, ch. XII (v. 26) : *Celui qui méprise le dommage en vue de son ami est juste*. Donc l'homme, en vertu de la charité, doit aimer le prochain plus que lui-même ». — La troisième objection rappelle que « dans la première Épître *aux Corinthiens*, ch. XIII (v. 5), il est dit : *La charité ne cherche point son bien*. Or, nous aimons le plus ce dont nous cherchons le bien avec le plus grand soin. Donc, par la charité, l'homme ne s'aime pas plus lui-même qu'il n'aime le prochain ».

L'argument *sed contra* oppose qu' « il est dit, dans le *Lévitique*, ch. XIX (v. 18), et en saint Matthieu, ch. XXII (v. 39) : Tu aimeras ton prochain comme toi-même ; d'où il semble que l'amour que l'homme a pour lui-même est le modèle de l'amour qu'il doit avoir pour les autres. Or, le modèle l'emporte sur la copie. Donc l'homme, en vertu de la charité, doit s'aimer lui-même plus que le prochain ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « dans l'homme, il y a deux choses : la nature spirituelle ; et la nature corporelle. Mais l'homme est dit s'aimer lui-même par cela qu'il s'aime selon sa nature spirituelle, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 25, art. 7). Il suit de là que l'homme doit s'aimer lui-même, après Dieu, plus que tout autre. Et cela ressort de la raison même qui est celle de l'amour » dans la charité. « Il a été dit plus haut, en effet (art. 2 ; q. 25, art. 12), que Dieu est aimé comme le principe du bien sur lequel se fonde l'amour de charité ; que l'homme s'aime lui-même, dans cet amour de charité, selon qu'il participe le bien qui en est le fondement ; et que le prochain est aimé selon qu'il nous est associé dans la participation de ce bien. Or, l'association est raison d'aimer selon une certaine union par rapport à Dieu » : c'est parce que le prochain nous est uni dans l'ordre de la possession de la béatitude existant en Dieu, que nous l'aimons de l'amour de charité. « De même donc que l'unité l'emporte sur l'union ; de même, que l'homme lui-même participe le bien divin est une plus forte raison d'aimer que celle qui consiste en ce que tel autre nous est associé dans cette participation. Et, par suite, l'homme, dans la charité, doit s'aimer

lui-même plus que le prochain. On en trouve le signe », ou la preuve manifeste, « dans ce fait, que l'homme ne doit accepter aucun mal de péché, qui est contraire à la participation de cette béatitude, pour délivrer le prochain » lui-même « du péché ». — Nous voyons ici, une fois de plus, la place qu'occupe dans la charité, la raison de béatitude à posséder : elle y commande tout. Ceux-là donc qui voulaient en exclure la pensée et le désir, sous couleur de perfection plus grande, dans l'amour de charité, se posaient, du même coup, totalement, en dehors de cet amour : sa vraie nature leur échappait d'une manière complète.

L'*ad primum* fait observer que « l'amour de charité ne se mesure pas seulement en raison de l'objet qui est Dieu; il se mesure aussi en raison du sujet qui aime, savoir l'homme lui-même qui a la charité; comme, du reste, la mesure de toute action dépend, d'une certaine manière, du sujet lui-même qui agit. Et voilà pourquoi, bien que le prochain qui est meilleur soit plus rapproché de Dieu, cependant comme il n'est pas si rapproché de celui qui aime que l'est le sujet lui-même, il ne s'ensuit pas que l'homme doive aimer le prochain », quel qu'il soit, et quelque parfait qu'on le suppose, même dans l'ordre de la possession de la béatitude, « plus que lui-même » : il doit, au contraire, comme nous l'avons dit au corps de l'article, s'aimer lui-même plus que tout autre, quel qu'il soit, à la seule exception de Dieu, qui doit être aimé par-dessus tout.

L'*ad secundum* formule une distinction lumineuse. Il est vrai que « l'homme doit souffrir, pour ses amis, des dommages corporels; et, ce faisant, il s'aime lui-même davantage selon la partie spirituelle de son être, car cela relève de la perfection de la vertu, qui est le bien de l'âme. Mais, dans les biens spirituels, l'homme ne doit point souffrir dommage, en péchant lui-même, pour délivrer du péché son prochain, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article).

L'*ad tertium* explique le mot de saint Paul que citait l'objection. « Comme saint Augustin le dit, dans sa Règle (ép. CCXI, ou CIX), *ce qui est dit, que la charité ne cherche point son bien, s'entend de cette sorte, qu'elle met avant son bien propre le bien*

commun. Or, le bien commun est toujours chose plus aimable, à chaque être, que son bien propre; comme, du reste, à la partie est plus aimable le bien du tout que son bien de partie, ainsi qu'il a été dit » (art. préc.). C'est qu'en effet, comme nous l'avons déjà souligné, le bien du tout importe plus à la partie et constitue plus encore son vrai bien, que la portion de bien distinct qui constitue son bien propre.

A prendre l'homme dans sa partie principale, qui est l'âme rationnelle, selon laquelle il est admis à participer directement le bien de la béatitude, l'homme doit s'aimer plus que tout autre; et cela veut dire qu'il doit se vouloir d'abord à lui-même la participation de ce bien et qu'il ne doit jamais rien faire qui puisse la compromettre, serait-ce même sous le prétexte de l'assurer à d'autres. — Mais s'il s'agit du bien du corps, doit-il aussi être voulu plutôt que le bien du prochain? Nous en avons déjà dit un mot, à l'*ad 2*^{um} de l'article précédent. Toutefois, la question est de trop grande importance pour ne pas être étudiée en elle-même et directement. Ce va être l'objet de l'article qui suit.

Article V.

Si l'homme doit aimer son prochain plus que son propre corps?

Trois objections veulent prouver que « l'homme ne doit pas aimer le prochain plus que son propre corps ». — La première fait observer que « dans le prochain, on entend aussi le corps de notre prochain. Si donc il faut aimer le prochain plus que son propre corps, il s'ensuit que le corps du prochain doit être aimé plus que notre corps propre »; ce qui est inadmissible. — La seconde objection rappelle que « l'homme doit aimer son âme à lui plus que le prochain, ainsi qu'il a été dit (art. préc.). Or, notre corps propre est plus près de notre âme que le prochain. Donc nous devons aimer notre propre corps plus que le prochain ». — La troisième objection dit que « tout être expose ce qu'il aime moins pour ce qu'il aime plus. Or, tout

homme n'est point tenu d'exposer son propre corps pour le salut du prochain; mais ceci est le propre des parfaits, selon cette parole marquée en saint Jean, ch. xv (v. 13) : *Personne n'a de plus grand amour que de donner sa vie pour ceux qu'il aime.* Donc l'homme n'est point tenu, en vertu de la charité, d'aimer son prochain plus que son propre corps ».

L'argument *sed contra* en appelle à « saint Augustin », qui « dit » expressément « au premier livre de *la Doctrine chrétienne* (ch. xxvii), que *nous devons plus aimer le prochain que notre propre corps* ».

Au corps de l'article, saint Thomas formule à nouveau cette règle essentielle qu' « on doit aimer davantage, en vertu de la charité, ce qui a d'une façon plus plénière la raison d'être aimé en vertu de cet amour, ainsi qu'il a été dit (art. 2, 4). Or, l'association dans la pleine participation de la béatitude, chose qui constitue la raison d'aimer le prochain, est une plus grande raison d'aimer que le fait de participer la béatitude par mode de rejaillissement, ce qui est la raison d'aimer son propre corps », dans l'amour de charité. « Donc nous devons aimer le prochain, quant au salut de l'âme » qui regarde la pleine participation de la béatitude, « plus que nous ne devons aimer notre propre corps ».

L'*ad primum* répond qu' « au témoignage d'Aristote, dans le livre IX de l'*Éthique* (ch. viii, n. 6; de S. Th., leç. 9), tout être paraît être ce qu'il y a de plus important en lui. Il suit de là que si le prochain est dit devoir être aimé plus que notre propre corps, il s'agit du prochain en raison de son âme, qui est la partie principale de son être ».

L'*ad secundum* projette sur la difficulté assez troublante que soulevait l'objection, une admirable clarté. « Notre corps est plus près de notre âme que ne l'est le prochain, quant à la constitution de notre propre nature. Mais, quant à la participation de la béatitude, l'association de l'âme du prochain à notre âme est chose plus grande que ne l'est la participation de notre propre corps ». — Nous voyons, par cette réponse, que c'est seulement dans l'ordre surnaturel ou de la charité proprement dite, que l'homme est tenu d'aimer le prochain plus que

son propre corps; au point d'avoir à sacrifier ses biens temporels et même sa vie, quand le salut spirituel du prochain le demande. Dans l'ordre naturel, de tels sacrifices ne peuvent être dus qu'en raison du bien commun, non en raison du bien d'un seul particulier pris en soi : il demeure toujours, dans ce dernier cas, un acte de pur héroïsme.

L'*ad tertium* va préciser la nature et les limites de ce devoir imposé par la charité. Il fait observer qu' « à chaque homme incombe le soin de son propre corps; mais ce n'est point à tout homme qu'incombe le soin du salut du prochain, sauf peut-être dans le cas de nécessité. Il suit de là qu'il n'est point requis essentiellement par la charité que l'homme expose son propre corps pour le salut du prochain, si ce n'est dans le cas où il est tenu de pourvoir à son salut. Qu'en dehors de ce cas, l'homme s'offre spontanément dans ce but, ceci appartient à la perfection de la charité ». — Aussi bien voyons-nous que si même parmi les simples fidèles, on trouve des actes héroïques de dévouement au bien spirituel du prochain, c'est surtout dans les ordres religieux voués par état à la perfection, que cet héroïsme de la charité s'épanouit dans toute sa splendeur.

L'homme peut être amené par le simple mouvement de la vertu, même naturelle, poussé jusqu'à la perfection ou à l'héroïsme, à sacrifier les biens temporels et même sa propre vie au bien même naturel du prochain. Mais, dans ce cas, à vrai dire, ce n'est point le prochain qu'il aime plus que lui-même; c'est le bien de la vertu, ou le bien propre de son âme, qu'il préfère au bien de son corps : la raison d'aimer ainsi n'est point tirée du côté du prochain; elle est plutôt dans le sujet lui-même. Au contraire, dans la charité surnaturelle, il y a, dans le prochain, une raison de l'aimer qui lui est propre, distincte de la raison d'aimer qui est dans le sujet, et qui fait que nous devons, quand l'intérêt de son salut le demande, et que nous seuls pouvons y subvenir, travailler efficacement à son salut, même aux dépens de nos biens temporels, sans en excepter la vie du corps. — Et de tous ceux qui sont pour nous le prochain, en est-il que nous devions aimer d'un plus grand

amour dans l'ordre de la charité? ou sommes-nous tenus de les aimer tous également, sans aucune distinction de degré? C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article VI.

Si du prochain l'un doit être aimé plus que l'autre?

Trois objections veulent prouver que « du prochain, l'un ne doit pas être aimé plus que l'autre ». — La première est un texte de « saint Augustin », qui « dit, au livre I de *la Doctrine chrétienne* (ch. XXVIII) : *Tous les hommes doivent être aimés également. Seulement, comme vous ne pouvez point vous occuper de tous, il faut plus particulièrement veiller à ceux qui selon l'opportunité des temps, des lieux ou des autres circonstances, vous sont unis plus étroitement par une sorte de lot.* Donc, parmi ceux qui constituent le prochain, l'un ne doit pas être aimé plus que l'autre ». — La seconde objection dit que « s'il n'y a qu'une seule et même raison d'aimer divers hommes, l'amour ne peut pas être inégal. Or, il n'est qu'une seule raison d'aimer ceux qui constituent le prochain, et c'est Dieu; comme on le voit par saint Augustin au livre I de *la Doctrine chrétienne* (ch. XXII, XXVII). Donc tous ceux qui sont le prochain doivent être aimés par nous d'un égal amour ». — La troisième objection rappelle qu' « *aimer est vouloir du bien à quelqu'un*, comme on le voit par Aristote au livre II de *la Rhétorique* (ch. IV, n. 7). Or, à tous ceux qui sont le prochain, nous voulons un bien égal, qui est la vie éternelle. Donc nous devons aimer d'un amour égal tous ceux qui sont notre prochain ».

L'argument *sed contra* déclare que « chaque homme doit être d'autant plus aimé que pèche plus gravement celui qui agit contre son amour. Or, c'est un péché plus grave d'agir contre l'amour de quelques-uns de ceux qui constituent le prochain que d'agir contre l'amour des autres; aussi bien voyons-nous que dans le *Lévitique*, ch. XX (v. 9), il est ordonné que *quiconque aura maudit son père ou sa mère sera puni de mort* : chose

qui n'est point ordonnée au sujet de ceux qui maudissent les autres hommes. Donc parmi ceux qui constituent le prochain, il en est certains que nous devons aimer plus que les autres ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous prévient qu' « au sujet de la question actuelle, il y a eu une double opinion. — Il en est, en effet, qui ont dit que tous ceux qui constituent le prochain doivent être aimés également, dans la charité, quant au mouvement affectif, mais non quant à l'effet extérieur; affirmant que l'ordre de l'amour devait s'entendre en raison des bienfaits extérieurs dus principalement à ceux qui nous tiennent de plus près, mais non selon le mouvement affectif intérieur que nous devons donner également à tous, même aux ennemis. — Mais, ajoute saint Thomas, c'est là une affirmation déraisonnable. Le mouvement affectif de la charité, en effet, qui est l'inclination de la grâce, n'est pas moins ordonné que l'appétit naturel, qui est l'inclination de la nature : car l'une et l'autre de ces inclinations provient de la divine sagesse. Or, nous voyons, dans les choses naturelles, que l'inclination naturelle est proportionnée à l'acte ou au mouvement qui convient à la nature de chaque être : et c'est ainsi », dit saint Thomas, en raisonnant dans l'hypothèse de la physique ancienne, « que la terre a une plus grande inclination de pesanteur que l'eau, parce qu'il lui convient d'être au-dessous de l'eau », dans l'ordre des quatre éléments. « Il faudra donc que l'inclination de la grâce, elle aussi, qu'est le mouvement affectif de la charité, soit proportionnée aux choses qui doivent se faire extérieurement; en telle sorte que le mouvement affectif de la charité soit plus intense à l'endroit de ceux à qui il convient que nous fassions extérieurement plus de bien. — Ainsi donc il faut dire que même selon le mouvement affectif, l'un doit être aimé plus que l'autre parmi le prochain. Et la raison en est que le principe de l'amour étant Dieu et celui qui aime, il est nécessaire que selon la proximité plus grande à l'un ou à l'autre de ces deux principes, on ait un mouvement affectif d'amour plus grand; car, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. 1), partout où se trouve un certain principe, l'ordre se considère par comparaison à ce principe ».

L'*ad primum* fait observer que l'amour peut être inégal d'une double manière. — D'abord, du côté du bien que nous voulons à notre ami. De ce chef, dans l'ordre de la charité, nous aimons tous les hommes également; car, à tous, nous voulons le même genre de bien, savoir la béatitude éternelle. — Mais, d'une autre manière, l'amour est dit plus grand, en raison d'un acte plus intense d'amour. Et, à ce titre, nous ne devons pas aimer également tous les hommes. — On peut dire aussi », et c'est une seconde réponse, « que l'amour peut se référer inégalement à tels ou tels hommes, d'une double manière. — D'abord, en ce sens que les uns sont aimés et que les autres ne le sont pas. Cette inégalité peut être observée en ce qui est des bienfaits extérieurs; car nous ne pouvons pas être utiles à tous. Mais elle ne doit pas exister dans la bienveillance de l'amour »; car nous devons vouloir le bien à tous sans distinction, quoique nous ne soyons pas tenus de le procurer nous-mêmes à tous : la bienveillance porte sur le fait de vouloir que le prochain ait du bien, sans impliquer qu'il ait ce bien par nous, et il peut, en effet, l'avoir par d'autres que par nous; la bienfaisance, au contraire, implique l'acte même de faire du bien, chose qui ne saurait être universelle de notre part. — « L'autre inégalité de l'amour vient de ce que quelques-uns sont plus aimés que les autres. — Nous dirons donc que saint Augustin n'entend pas exclure cette inégalité, mais la première, comme on le voit par ce qu'il dit de la bienfaisance ».

L'*ad secundum* répond que « tous ceux qui constituent le prochain ne sont point également rapprochés de Dieu; mais les uns sont plus rapprochés de Lui que les autres, en raison d'une plus grande bonté. Ceux-là doivent être, dans la charité, plus aimés que les autres, qui sont moins près de Dieu ».

L'*ad tertium* dit que « l'objection procède de la quantité ou du degré de l'amour qui se prend du côté du bien souhaité aux amis ». Dans la charité, ce bien est le même pour tous, à le prendre d'une façon générique; ce qui n'exclut pas, bien au contraire, qu'il n'y ait des degrés multiples dans la possession de ce même bien, comme nous aurons à le dire bientôt.

Nous devons aimer, de l'amour de charité, tous ceux qui sont notre prochain, selon qu'il a été dit à la question précédente. Mais nous ne devons point les aimer tous d'un amour égal : non pas seulement en ce sens que nous ne sommes point tenus de faire à tous le même bien; mais aussi en ce sens que ceux à qui nous sommes appelés à faire inégalement du bien, doivent être aimés par nous, intérieurement et quant au mouvement affectif de la charité, d'un amour proportionné à cette obligation. Or, cette diversité d'obligation se tire de ce que le prochain se trouve plus rapproché soit de nous soit de Dieu. — Mais quel sera le rapport de ces deux sources d'obligations? Faut-il dire que nous devons aimer davantage ceux qui sont meilleurs, et, par suite, plus rapprochés de Dieu; ou ceux qui nous tiennent à nous de plus près. C'est ce que nous allons examiner à l'article qui suit.

Article VII.

Si nous devons aimer ceux qui sont meilleurs plus que ceux qui nous tiennent de plus près?

Trois objections veulent prouver que « nous devons aimer ceux qui sont meilleurs plus que ceux qui nous tiennent de plus près ». — La première est qu' « il semble que ce qui ne doit sous aucune raison être haï doit être aimé plus que ce qui doit être haï sous une certaine raison; comme aussi est plus blanc ce qui n'est en aucune manière mêlé de noir. Or, les personnes qui nous tiennent de près doivent être haïes sous une certaine raison, selon cette parole que nous lisons en saint Luc, ch. XIV (v. 26) : *Si quelqu'un vient à moi et ne hait point son père et sa mère*, etc.; tandis que les bons ne doivent sous aucune raison être haïs. Donc il semble que ceux qui sont meilleurs doivent être aimés plus que ceux qui nous tiennent de plus près ». — La seconde objection fait observer que « selon la charité, l'homme se conforme le plus à Dieu. Or, Dieu aime davantage celui qui est meilleur. Donc l'homme aussi, par la charité, doit aimer celui qui est meilleur plus que celui qui lui

tient de plus près ». — La troisième objection dit qu' « en toute amitié, cela doit être aimé davantage qui tient davantage à ce sur quoi cette amitié se fonde; et c'est ainsi que dans l'amitié naturelle, nous aimons davantage ceux qui sont plus près de nous selon la nature, comme les parents ou les enfants. Or, l'amitié de la charité est fondée sur la communication de la béatitude à laquelle ceux qui sont meilleurs se réfèrent plus que ceux qui nous tiennent de plus près. Donc, en vertu de la charité, nous devons aimer ceux qui sont meilleurs plus que ceux qui nous tiennent de plus près ».

L'argument *sed contra* oppose qu' « il est dit, dans la première Épître *à Timothée*, ch. v (v. 8) : *Si quelqu'un n'a pas soin des siens et surtout de ceux de sa maison, il a nié la foi et est pire qu'un infidèle.* Or, l'affection intérieure de la charité doit répondre à l'effet extérieur », ainsi que nous l'avons dit, à l'article précédent. « Donc la charité doit être plus grande à l'endroit de ceux qui nous tiennent de plus près qu'à l'endroit de ceux qui sont meilleurs ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « tout acte doit être proportionné soit à l'objet soit au sujet qui agit; mais, de l'objet, il tient son espèce; de la vertu du sujet qui agit, le mode » ou le degré « de son intensité. C'est ainsi que le mouvement a son espèce du terme où il s'achève; mais son intensité de vélocité lui vient de la disposition du mobile et de la vertu du principe qui meut. Ainsi donc, l'amour a son espèce de l'objet; mais son intensité se tire du côté de celui qui aime. Or, l'objet de l'amour de charité est Dieu; et c'est l'homme qui est le sujet qui aime. Il suit de là que la diversité de l'amour, quand il s'agit de l'amour de charité, se considérera, quant à son espèce, dans le prochain qu'il faut aimer, selon sa comparaison à Dieu; c'est-à-dire qu'à celui qui est plus rapproché de Dieu, nous devons vouloir, en vertu de la charité, un bien plus grand. Et, en effet, quoique le bien que la charité veut à tous, savoir la béatitude éternelle, soit un même bien en soi, il a cependant des degrés divers, selon les diverses participations de la béatitude; et ceci fait partie de la charité, de vouloir que la justice de Dieu soit gardée, laquelle fait que

ceux qui sont meilleurs participent la béatitude d'une manière plus parfaite. Or, ceci appartient à l'espèce de l'amour : car les espèces de l'amour sont diverses, selon les divers biens que nous voulons à ceux que nous aimons ». Et, sans doute, nous l'avons dit, dans la charité, au fond, le bien reste le même; en telle sorte qu'il n'y aura pas de diversité spécifique absolue, dans cet amour. Mais comme, dans ce même objet, il y a des degrés divers de participation, en raison de cela, nous parlerons ici d'une certaine diversité spécifique. Cette diversité spécifique, dans la mesure où elle peut être considérée comme telle, se graduera selon la raison de bonté ou de mérite qui existera en ceux que nous devons aimer de l'amour de charité. « Mais l'intensité de l'amour se prend par comparaison » ou en rapport « avec l'homme lui-même qui aime ». Ici, on ne voudra peut-être pas un plus grand bien à celui que l'on aime; mais on le lui voudra davantage, ou d'un mouvement affectif plus intense. « A ce titre, ou de ce chef, l'homme voudra, à ceux qui lui tiennent de plus près, le bien qu'il leur veut en les aimant, d'un mouvement affectif plus intense qu'il ne veut à ceux qui sont meilleurs le bien plus grand que d'ailleurs il leur veut ».

Et voilà donc la première manière dont nous devons entendre que l'homme peut et doit aimer d'un plus grand amour, en vertu de la charité, ceux qui lui tiennent de plus près, même en regard de ceux qui sont meilleurs. — « Une autre différence peut aussi être considérée, sur le point qui nous occupe. C'est que parmi ceux qui nous tiennent de près, il en est qui nous sont unis par les liens » du sang ou « d'une commune origine, qui demeure toujours entre eux et nous et dont ils ne peuvent s'éloigner, car elle les fait être ce qu'ils sont. La bonté de la vertu, au contraire, selon laquelle on approche de Dieu, peut s'acquérir et disparaître, augmenter et diminuer, ainsi qu'il ressort de ce qui a été dit plus haut (q. 24, art. 4, 10, 11). Il s'ensuit que je peux, en vertu de la charité, vouloir que celui qui m'est joint soit meilleur qu'un autre », lui souhaitant plus de grâce et de vertu, « afin qu'ainsi il puisse parvenir à un degré plus grand de béatitude ». Dans

ce cas, et s'il y parvient, en effet, je pourrai l'aimer ensuite, purement et simplement, même du côté de l'objet qui spécifie la charité, d'un amour plus grand ; mais il sera devenu, alors, lui-même, meilleur et plus rapproché de Dieu. En attendant, et bien que je ne puisse pas l'aimer de ce plus grand amour, purement et simplement, je peux l'aimer davantage en lui souhaitant d'obtenir ce plus grand bien qui me permettra de l'aimer ainsi, quand il l'aura reçu, si, en effet, il le reçoit.

« Un autre mode encore, ajoute saint Thomas, dont nous aimons davantage, en vertu de la charité, ceux qui nous sont plus unis, c'est que nous les aimons d'un plus grand nombre de manières. Et, en effet, ceux qui ne nous tiennent par aucun lien, nous ne les aimons que du seul amour de charité. Ceux, au contraire, qui nous tiennent par d'autres liens, nous les aimons aussi d'autres amours, selon la nature du lien qui les rattache à nous. Et parce que le lien sur lequel se fonde toute autre amitié honnête est ordonné comme à sa fin au bien sur lequel se fonde la charité, il s'ensuit que la charité commande à l'acte de toute autre amitié ; comme l'art qui a pour objet la fin commande aux arts qui ont pour objet ce qui est ordonné à la fin. Et, de la sorte, cela même qui est d'aimer quelqu'un parce qu'il est notre parent, ou notre commensal, ou notre concitoyen, ou pour tout autre motif de cette nature licite et apte à être ordonné à la fin de la charité, peut être commandé par la charité. Si bien qu'alors la charité qui produit son acte, jointe à la charité qui commande, fait que nous aimons d'un plus grand nombre de manières ceux qui nous sont plus unis ». — Quelle admirable doctrine ! Et comme saint Thomas, dans ce lumineux exposé, a su harmoniser avec les plus hauts intérêts de la charité divine, tout ce qu'il peut y avoir d'exquis et de tendre ou de fort et d'absolument indestructible dans les sentiments naturels ou librement acquis que nous portons tous à des degrés divers dans notre cœur humain.

L'*ad primum* ne saurait trop être noté pour remédier à certains excès d'interprétation et de conduite où se laisseraient parfois entraîner des esprits mal éclairés, qui, par là, donneraient une apparence de raison aux contempteurs de l'Évangile.

« Dans la personne de nos proches, il ne nous est point ordonné de haïr ce qui les fait être nos proches »; ce serait là, en effet, quelque chose de monstrueux; « mais seulement ce par quoi ils nous empêchent d'être à Dieu. Or, en cela, ils ne sont plus nos proches, mais nos ennemis, selon cette parole du prophète Michée, ch. VII (v. 6) », reproduite par Notre-Seigneur dans l'Évangile (S. Matthieu, ch. X, v. 36) : « *Les ennemis de l'homme sont ceux de sa maison* ».

L'*ad secundum* est une application de la grande doctrine exposée plus haut, quand il s'est agi de la conformité de notre volonté à la volonté divine (I^a-2^{ae}, q. 19, art. 10). « La charité fait que l'homme se conforme à Dieu », non d'une manière absolue, mais « proportionnellement : en ce sens que l'homme sera pour ce qui est de lui ce qu'est Dieu pour ce qui est de Lui. Il est, en effet, certaines choses que nous pouvons vouloir, en vertu de la charité, parce qu'elles conviennent à notre condition, et que cependant Dieu ne veut point, parce qu'il ne lui convient pas de les vouloir; comme il a été vu plus haut, quand il s'est agi de la bonté de notre volonté » (endroit précité).

L'*ad tertium* fait observer que « la charité ne produit point son acte d'amour uniquement selon la raison de l'objet, mais aussi selon la raison du sujet qui aime, ainsi qu'il a été dit (au corps de l'article). Et c'est de ce dernier chef qu'il provient que celui qui nous est plus uni est aimé davantage ».

Si, objectivement parlant, nous devons, dans l'ordre de la charité, vouloir un plus grand bien, c'est-à-dire une participation plus parfaite de la béatitude, à ceux dont la vie est plus parfaite, cependant, du côté de notre condition à nous, nous avons le droit et le devoir d'aimer davantage ceux qui nous tiennent de plus près; et cela veut dire que le mouvement affectif dont nous voulons pour eux le degré de gloire qui correspond à leur mérite, quoiqu'il porte sur un bien moindre en soi, est cependant plus profond et plus intense; outre que nous pouvons leur souhaiter aussi une augmentation de mérites, ou même, s'ils n'en avaient pas encore et qu'ils

fussent pécheurs, la conversion et l'acquisition de mérites nombreux qui pourront les égaler aux meilleurs ou même les rendre supérieurs; et il demeure toujours que tous les motifs naturels honnêtes que nous avons de les aimer peuvent augmenter, en s'y subordonnant et le servant, notre amour de charité pour eux. — Mais ces liens qui rattachent à nous le prochain peuvent être nombreux. Y a-t-il, du point du vue de la charité, à établir un certain ordre parmi ces divers liens? Devons-nous, par exemple, aimer d'un plus grand amour, dans l'ordre de la charité, ceux qui nous sont unis par le lien du sang ou la communauté d'origine. C'est ce que nous allons examiner à l'article qui suit.

Article VIII.

Si celui-là doit être plus aimé qui nous est joint selon l'origine charnelle?

Trois objections veulent prouver que « celui-là ne doit pas être le plus aimé qui nous est joint selon l'origine charnelle ». — La première arguë de ce qu' « il est dit, dans les *Proverbes*, ch. XVIII (v. 24) : *L'homme dont la société nous plaît sera plus aimé qu'un père*. Et Valère Maxime dit (dans ses *Gestes et Propos mémorables*, liv. IV, ch. VII), que *le lien de l'amitié est extrêmement fort, ne le cédant en rien à celui du sang. Il y a encore ceci de certain et qui est un fait d'expérience : c'est que le sort de la naissance est chose fortuite : tandis que l'amitié se noue par un jugement solide et une volonté libre*. Donc ceux qui nous sont joints par le sang ne doivent point être aimés plus que les autres ». — La seconde objection est un très beau texte de saint Ambroise, qu'il faudra seulement bien entendre. « Saint Ambroise dit, dans le premier livre *du Devoir* (ch. VII) : *Je ne vous aime pas moins, vous que j'ai engendrés dans l'Évangile, que je ne vous aimerais si je vous avais enfantés selon la chair. Et, en effet, la grâce n'est pas moins véhémente dans l'amour que ne l'est la nature. Et nous devons certainement plus aimer ceux que nous estimons devoir être avec nous éternellement que ceux qui*

sont avec nous seulement en ce monde. Donc les parents ou les proches par le sang ne doivent pas être aimés plus que ceux qui nous sont joints en raison d'autres liens ». — La troisième objection déclare que « *la preuve de l'amour se donne par les œuvres*, comme le dit saint Grégoire dans son homélie (hom. XXX, sur l'*Évangile*). Or, il en est à qui nous devons répondre par les œuvres de l'amour plus qu'aux parents eux-mêmes ; et c'est ainsi que dans l'armée on doit plus obéir à son chef qu'à son père. Donc ceux qui nous sont joints par le sang ne doivent pas être le plus aimés ».

L'argument *sed contra* dit que « dans les préceptes du Décalogue, il est commandé spécialement d'honorer les parents ; comme on le voit dans l'*Exode*, ch. xx (v. 12). Donc ceux qui nous sont joints selon l'origine de la chair doivent être aimés par nous d'une façon plus spéciale ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous rappelle que « comme il a été dit (art. préc.), ceux qui nous sont joints davantage doivent être plus aimés en vertu de la charité, et parce qu'on les aime d'un amour plus intense et parce qu'on les aime sous des raisons plus nombreuses. Or, l'intensité de l'amour a pour cause l'union de l'aimé à l'aimant. Il suit de là que l'amour de ceux que nous aimons devra se mesurer selon la nature diverse du lien qui les unit à nous ; en ce sens que chacun devra être aimé davantage en ce qui touche au lien qui fait que nous l'aimons. Et, de plus, il faudra comparer l'amour à l'amour selon le rapport qu'auront entre eux ces divers liens. — Il faut savoir, d'après cela, qu'il est une triple sorte d'amitié : l'amitié des parents », ou de la famille, « qui se fonde sur le lien de » la naissance ou de « l'origine naturelle ; l'amitié des concitoyens, fondée sur la communication civile » dans une même cité ou dans une même patrie ; enfin, « l'amitié » militaire ou « des soldats entre eux, fondée sur la communication dans les choses de la guerre. Nous dirons donc que dans les choses qui touchent à la nature, nous devons aimer davantage nos parents ou nos proches ; dans les choses qui touchent au commerce de la vie civile, nous devons aimer davantage nos concitoyens ; et dans les choses de la guerre, les

soldats qui mènent la même vie. Aussi bien, Aristote dit, au livre IX de l'*Éthique* (ch. II, n. 7, 8; de S. Th., leç. 2), qu'*à chacun doit être attribué ce qui lui est propre et ce qui lui convient; comme, du reste, nous voyons que la chose se pratique parmi les hommes : c'est ainsi qu'on invite aux noces ceux de sa parenté; et pareillement, on veillera surtout à ne point laisser manquer du nécessaire ceux-là même de qui on tient la vie; et c'est au père qu'on rend l'honneur paternel;* et ainsi, du reste, pour toutes les autres sortes d'amitié. — Que si nous comparons entre eux les divers liens, il est manifeste que le lien de la naissance ou de la même origine naturelle est le premier et le plus indestructible; car il tient à ce qui constitue notre substance. Les autres liens, au contraire, sont venus après et peuvent être écartés. Aussi bien l'amitié de ceux qui ont un même sang est plus stable » et l'emporte sur toutes les autres en solidité et en profondeur. « Toutefois, les autres amitiés peuvent l'emporter en ce qui est le propre de chacune d'elles »; et, par exemple, dans les choses de la guerre, ainsi qu'il a été déjà dit et comme nous allons le redire, le chef militaire devra passer pour nous avant tout autre, même avant notre père : il en serait de même dans les choses de tel art ou de telle science ou de telle spécialité, quelle qu'elle soit; car, en tout cela, les rapports doivent se régler non plus selon les degrés de la parenté, mais selon les aptitudes ou les compétences et les conventions respectives.

L'*ad primum* confirme cette distinction essentielle. « Parce que l'amitié de société se contracte en vertu de notre propre choix dans les choses qui sont soumises à notre libre disposition, comme, par exemple, dans les choses de l'action, cette amitié l'emporte même sur celle des parents, en ce sens que nous nous entendons de préférence avec ces amis pour tout ce qui touche au genre d'action qui nous unit. Mais l'amitié du sang est plus stable, comme étant plus naturelle » ou plus essentielle; « et elle doit prévaloir en tout ce qui touche à la nature » ou à la subsistance de la personne. « Aussi bien nous sommes tenus de pourvoir d'abord aux parents dans les choses nécessaires » à la vie.

L'*ad secundum* déclare que « saint Ambroise parle de l'amour en ce qui est des bienfaits qui se réfèrent à la communication de la grâce, savoir la formation des mœurs. Dans cet ordre, en effet, l'homme doit plutôt subvenir aux fils spirituels engendrés par lui spirituellement, qu'à ses fils corporels; mais dans les besoins d'ordre corporel, il est, au contraire, davantage tenu à l'endroit de ses fils corporels ».

L'*ad tertium* répond que « le fait d'obéir au chef de l'armée, dans les choses de la guerre, plutôt qu'à son père, ne prouve point que d'une façon pure et simple le père soit moins aimé; cela prouve seulement qu'il est moins aimé sous un certain rapport, c'est-à-dire dans l'ordre de l'amour que fonde la communauté des armes ».

Chaque catégorie d'amitié a ses droits spéciaux et son ordre déterminé où ceux qui lui appartiennent doivent se ranger selon cet ordre propre et non selon l'ordre d'une amitié distincte. Mais parmi toutes ces amitiés qui peuvent exister parmi les hommes, celle qui est la plus naturelle, la plus profonde, la plus étroite, la plus durable, est celle que crée la communauté de l'origine ou du sang; c'est-à-dire l'amitié de la famille. Et c'est surtout en raison d'elle que se mesure l'intensité de l'amour dans la charité. — Mais, dans cette amitié elle-même, il y aura aussi un certain ordre; car les rapports de la famille, même entendue au sens le plus strict et le plus intime, ne sont pas tous de nature identique. Autre, en effet, est le rapport des parents aux enfants, autre celui des enfants aux parents, autre même celui des enfants au père ou à la mère, autre enfin celui des époux et celui des parents. Quel ordre établir parmi tous ces rapports, du point de vue de la charité? — Et, d'abord, faut-il dire que l'homme, en vertu de la charité, doive aimer son fils plus que son père, c'est-à-dire les enfants plus que les parents; ou inversement? C'est ce que nous allons examiner à l'article qui suit.

Article IX.

Si l'homme doit, en vertu de la charité, plus aimer son fils que son père?

Trois objections veulent prouver que « l'homme, en vertu de la charité, doit plus aimer son fils que son père ». — La première est que « nous devons plus aimer celui à qui nous devons faire plus de bien. Or, l'homme doit faire plus de bien à ses enfants qu'à ses parents. L'Apôtre, dit, en effet, dans la seconde épître *aux Corinthiens*, ch. XII (v. 14) : *Ce n'est point aux enfants d'amasser des trésors pour les parents, mais aux parents pour les enfants*. Donc les enfants doivent être aimés plus que les parents ». — La seconde objection dit que « la grâce parfait la nature. Or, naturellement, les parents aiment plus les enfants qu'ils n'en sont aimés, comme le remarque Aristote au livre VIII de l'*Éthique* (ch. XII, n. 2 ; de S. Th., leç. 12). Donc il faut aimer les enfants plus que les parents ». — La troisième objection rappelle que « par la charité, les affections de l'homme se conforment à celles de Dieu. Or, Dieu aime plus ses enfants qu'Il n'en est aimé. Donc l'homme aussi doit aimer ses enfants plus que ses parents ».

L'argument *sed contra* en appelle à « saint Ambroise », qui « dit (ou plutôt Origène, dans son homélie II sur le *Cantique des Cantiques*, ch. II (v. 4) : *Dieu doit être aimé d'abord; puis, les parents; puis les enfants; puis, les familiers* ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « comme il a été dit plus haut (art. 4, *ad 1um*; art. 7), le degré de l'amour se mesure à deux choses. — D'abord, du côté de l'objet. Et, de ce chef, cela doit être aimé davantage qui a une plus grande raison de bien et qui est plus semblable à Dieu. A ce titre, le père doit être aimé plus que le fils. Car nous aimons le père sous la raison de principe, qui a la raison d'un bien plus excellent et plus semblable à Dieu. — D'une autre manière, les degrés de l'amour se prennent du côté de celui qui aime. A ce titre, on aime davantage ce qui est plus uni. Et, de cette

sorte, le fils doit être aimé plus que le père, comme Aristote le dit au livre VIII de l'*Éthique* (ch. XII, n. 2; de S. Th., leç, 12). — D'abord, parce que les parents aiment les enfants, comme étant quelque chose d'eux-mêmes. Le père, au contraire, n'est pas quelque chose du fils. Et, par suite, l'amour dont le père aime son fils est plus semblable à l'amour dont on s'aime soi-même. — En second lieu, parce que les parents savent que tels sont leurs enfants plutôt qu'inversement. — Troisièmement, parce que le fils est plus rapproché du père, étant comme une partie de lui-même, que le père ne l'est du fils pour lequel il a la raison de principe. — Quatrièmement, parce que les parents ont aimé plus longtemps ; car, tout de suite, le père commence d'aimer son fils, mais le fils ne commence d'aimer son père qu'après un certain temps. Or, l'amour, plus il dure, plus il est fort; selon cette parole de l'*Ecclésiastique*, ch. IX (v. 14) : *Ne laisse point ton vieil ami*; *car le nouveau ne le vaudra pas* ».

L'*ad primum* explique qu'« au principe est due la sujétion de la révérence » ou du respect, « et l'honneur. A l'effet, au contraire, il convient proportionnellement de recevoir l'influx du principe et d'être pourvu par lui. Et de là vient qu'aux parents, du côté des enfants, est plutôt dû l'honneur; et, aux enfants, plutôt le soin qui pourvoit » aux besoins futurs.

L'*ad secundum* déclare à nouveau que «le père naturellement aime davantage son fils, selon la raison de l'union à soi. Mais selon la raison de bien supérieur, le fils, naturellement, aime davantage son père ».

L'*ad tertium* fait observer que « comme saint Augustin le dit au livre premier de *la Doctrine chrétienne* (ch. XXXII), *Dieu nous aime pour notre bien et pour sa gloire*. Et de là vient que le père ayant par rapport à nous la raison de principe, comme Dieu Lui-même, au père il appartient proprement que l'honneur lui soit rendu de la part de ses enfants; et, au fils, que de la part des parents il soit pourvu à son bien. — Et, cependant, en cas de nécessité, le fils est obligé, en raison des bienfaits reçus, de pourvoir par-dessus tout, à ses parents ».

Le père doit être aimé d'un plus grand amour, à considérer l'amour du côté du bien qui le motive; mais du côté de l'intensité ou de l'union au sujet qui aime, c'est le fils qui doit être aimé davantage. — Que penser de l'amour qui est dû au père et à la mère? Lequel des deux devra être le plus grand? Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article X.

Si l'homme doit aimer sa mère plus que son père?

Trois objections veulent prouver que « l'homme doit aimer sa mère plus que son père ». — La première est qu' « au témoignage d'Aristote, dans le premier livre de *la Génération des animaux* (ch. xx; cf. livre II, ch. iv), *la femme donne le corps*. D'autre part, l'homme n'a point son âme du père; il la reçoit de Dieu par création, comme il a été dit dans la Première Partie (q. 90, art. 2; q. 118, art. 2). Donc l'homme reçoit de sa mère plus que de son père. Et, par suite, il doit l'aimer davantage ». — La seconde objection déclare que « l'homme doit aimer davantage celui dont il est plus aimé. Or, la mère aime l'enfant plus que ne l'aime le père. Aristote dit, en effet, au livre IX de l'*Éthique* (ch. vii, n. 8; de S. Th., leç, 7), que *les mères ont plus d'amour pour leurs enfants. C'est que la mère a plus de peine dans la génération des enfants; et les mères savent aussi que leurs enfants leur appartiennent plus que les pères ne le savent*. Donc la mère doit être aimée plus que le père ». — La troisième objection dit qu' « on doit une plus grande affection dans l'amour à celui qui a davantage peiné pour nous; selon cette parole de l'Épître *aux Romains*, chapitre dernier (v. 6) : *Saluez Marie, qui a beaucoup travaillé parmi vous*. Or, la mère a plus de peine dans la génération et l'éducation que n'en a le père; aussi bien est-il dit, dans l'*Ecclésiastique*, ch. viii (v. 29) : *N'oublie point les gémissements de la mère*. Donc l'homme doit aimer sa mère plus que son père ».

L'argument *sed contra* est un texte de « saint Jérôme », qui

« dit, *sur Ézéchiel* (ch. XLIV, v. 25) qu'*après Dieu, Père de tous, il faut aimer son père :* et puis, il parle de la mère ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit qu' « en ces sortes de comparaisons, ce qui se dit doit s'entendre des choses en soi; et cela veut dire qu'on doit entendre qu'il s'agit de savoir si le père en tant que père doit être aimé plus que la mère en tant que mère »; et non pas si tel père doit être aimé plus que telle mère. « Il peut arriver, en effet, qu'en toutes ces choses, il y aura une telle distance de vertu et de malice que l'amitié s'en trouvera détruite ou diminuée, comme Aristote le dit au livre VIII de l'*Éthique* (ch. VII, n. 4; de S. Th., leç. 7). Et c'est pour cela, comme le dit saint Ambroise (ou plutôt Origène, homélie II sur *le Cantique des Cantiques*, ch. II, v. 4), que *les bons familiers doivent être préférés aux mauvais fils.* — Mais, à parler de la chose en soi, le père doit être aimé plus que la mère. Le père et la mère, en effet, sont aimés comme principes de notre naissance naturelle. Or, le père a une raison de principe plus excellente que celle qu'a la mère. Car le père est principe par mode de principe actif; et la mère, par mode de principe passif et de matière. Il suit de là, qu'à parler de la chose en soi, le père doit être plus aimé ».

L'*ad primum* répond que « dans la génération de l'homme, la mère fournit la matière du corps non encore formée; or elle se forme par la vertu de formation qui est dans la semence du père. Et quoique cette sorte de vertu ne puisse pas créer l'âme raisonnable, elle dispose cependant la matière corporelle à la réception de cette forme » (cf. ce qui a été dit là-dessus dans la Première Partie, q. 118, art. 2).

L'*ad secundum* fait observer que « la difficulté soulevée par l'objection se réfère à une autre raison d'amour : autre, en effet, est l'espèce d'amitié qui nous fait aimer celui qui nous aime; et autre celle qui nous fait aimer » le principe de notre être ou « celui qui nous engendre. Or, maintenant, nous parlons de l'amitié qui est due au père et à la mère selon la raison de la génération ».

Et cette réponse doit valoir pour la troisième objection, bien que les divers manuscrits ne portent aucune indication à son

sujet. Dans le commentaire des *Sentences*, liv. III, dist. 29, art. 7, *ad 4um*, nous trouvons une réponse plus directe à une objection semblable que se faisait saint Thomas. Il dit que « si la mère peine davantage dans la génération de l'enfant, il s'ensuit qu'elle donne davantage de ce qui est d'elle ; mais le père donne davantage de ce qui est du fils : il donne, en effet, la forme, tandis que la mère ne donne que la matière. Et voilà pourquoi, naturellement », à parler des choses en soi, « l'homme aime davantage son père ; et aussi la parenté du côté du père plus que celle du côté de la mère ».

A ne considérer que la raison de paternité et de maternité comme telles, abstraction faite des conditions individuelles et concrètes qui peuvent modifier dans les divers cas les rapports qui s'y rattachent, il faut dire que, naturellement, et, par suite, dans la charité aussi, le père doit être plus aimé que la mère, autant d'ailleurs qu'il peut être question de diversité de degré dans un pareil amour. — Et que penser, enfin, de l'amour de l'homme pour sa femme comparé à l'amour qu'il doit avoir pour ses parents. Lequel de ces deux amours doit l'emporter? Saint Thomas nous va répondre à l'article qui suit.

Article VI.

Si l'homme doit plus aimer sa femme que son père et sa mère?

Trois objections veulent prouver que « l'homme doit aimer sa femme plus que son père et sa mère ». — La première est que « nul ne laisse une chose pour une autre à moins que celle-ci ne soit plus aimée. Or, dans la *Genèse*, ch. II (v. 24), il est dit que pour sa femme, *l'homme laissera son père et sa mère*. Donc l'homme doit aimer sa femme plus que son père et sa mère ». — La seconde objection en appelle à « saint Paul », qui « dit, dans l'épître *aux Éphésiens*, ch. V (v. 28, 33), que *les maris doivent aimer leurs femmes comme ils s'aiment eux-mêmes*. Or, l'homme doit s'aimer lui-même plus que ses parents. Donc il doit aussi aimer sa femme plus que ses parents ». — La troi-

sième objection dit que « là où sont plusieurs raisons d'amour, l'amour doit être plus grand. Or, dans l'amitié que l'homme a pour sa femme, il y a plusieurs raisons d'amour. Aristote dit, en effet, au livre VIII de l'*Éthique* (ch. XII, n. 7; de S. Th., leç. 12), que *dans cette amitié semble se trouver l'utile, l'agréable, et l'honnête ou la vertu, si les époux sont vertueux*. Donc l'amour de l'homme pour sa femme doit être plus grand que pour les parents ».

L'argument *sed contra* oppose que « *le mari doit aimer sa femme comme sa chair*, ainsi qu'il est dit *aux Éphésiens*, ch. V (v. 28, 29). Or, l'homme doit aimer son corps moins que le prochain, comme il a été dit plus haut (art. 5). Et puisque parmi le prochain, nous devons aimer le plus nos parents, il s'ensuit que l'homme doit aimer ses parents plus que sa femme ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous rappelle, de nouveau, que « comme il a été dit (art. 7, 9), le degré de l'amour peut se mesurer et selon la raison du bien et selon le rapport d'intimité avec le sujet qui aime. — Si donc il s'agit de la raison du bien, qui est l'objet de l'amour » et qui le spécifie, « les parents doivent être aimés plus que la femme; car ils sont aimés sous la raison de principe et sous la raison d'un certain bien particulièrement éminent. — Mais en raison de l'union », ou de l'intimité, « la femme doit être aimée davantage. C'est qu'en effet la femme est jointe au mari comme n'étant plus avec lui qu'une seule chair; selon cette parole que nous lisons en saint Matthieu, ch. XIX (v. 6) : *Ainsi donc, ils ne sont plus deux, mais une seule chair*. — Aussi bien la femme est aimée plus ardemment; mais aux parents est due une plus grande révérence » ou un plus grand respect.

L'*ad primum* doit être soigneusement retenu. Il fait observer que « ce n'est point » d'une manière absolue ou « par rapport à toutes choses, que le père et la mère sont laissés pour la femme. Il est, en effet, des choses où l'homme doit assister ses parents plus encore que sa femme. Mais c'est par rapport à ce qui regarde l'union charnelle et la cohabitation, que l'homme doit rester attaché à sa femme en laissant », quand il le faut, pour cela, « ses parents ».

L'*ad secundum* dit que « dans les paroles de l'Apôtre, il ne faut pas entendre que l'homme doive aimer sa femme d'un amour égal à celui qu'il a pour soi ; mais en ce sens que l'amour que quelqu'un a pour soi est la raison de l'amour qu'il a pour la femme qui lui est unie ».

L'*ad tertium* répond que « même dans l'amitié pour les parents, se trouvent de nombreuses raisons d'amour. Et, d'une certaine manière, elles l'emportent sur les raisons de l'amour qui est pour la femme, savoir quant à la raison du bien ; quoique celles-ci l'emportent quant à la raison d'union ».

Nous avons un *ad quartum ;* car l'argument *sed contra* allait trop loin. « Le texte qu'il citait ne doit pas s'entendre au sens d'une fixation de mesure, mais au sens de raison d'amour. C'est, en effet, surtout en raison de l'union charnelle que l'homme aime sa femme », cette union ayant trait à la fin principale du mariage, qui est de procréer des enfants. Cf. I p., q. 92, art. 1.

Dans l'ordre de l'amour, si nous comparons la femme et les parents, l'amour de ces derniers l'emportera comme espèce ou en raison du bien qui le motive ; mais celui de la femme sera plus intime et plus intense, comme étant plus près de l'amour que l'homme a pour lui-même. — Il ne nous reste plus qu'un dernier point à examiner dans l'ordre des divers amours ; et c'est de savoir si l'on doit plus aimer celui qui nous a fait du bien ou celui à qui nous en avons fait ou nous en faisons nous-mêmes. Saint Thomas nous va répondre à l'article qui suit.

Article XII.

Si l'homme doit aimer davantage celui qui lui a fait du bien ou celui à qui il en a fait ?

Trois objections veulent prouver que « l'homme doit plus aimer celui qui lui a fait du bien que celui à qui il en a fait ». — La première arguë d'un texte de « saint Augustin », qui « dit, au livre du *Catéchisme des ignorants* (ch. IV), qu'*il n'est pas de*

plus grande provocation à l'amour que de prévenir dans l'amour : ce cœur-là, en effet, est trop dur, qui, s'il refuse de donner l'amour, va jusqu'à refuser de le rendre. Or, ceux qui nous font du bien, nous préviennent dans le bienfait de l'amour. Donc ils doivent être aimés davantage ». — La seconde objection dit qu' « un homme doit être aimé davantage si celui-là pèche davantage qui se désiste de son amour ou qui agit contre lui. Or, celui qui n'aime point son bienfaiteur, ou qui agit contre lui, pèche plus gravement que s'il cesse d'aimer celui à qui il a fait du bien jusqu'alors. Donc il faut plus aimer ceux qui nous font du bien que ceux à qui nous en faisons nous-mêmes ». — La troisième objection rappelle qu' « entre tous ceux que nous devons aimer, Dieu doit être le plus aimé, et ensuite le père ; comme le dit saint Jérôme (*sur Ézéchiel*, ch. XLIV, v. 25). Or, ce sont là nos plus grands bienfaiteurs. Donc celui qui nous fait du bien doit être le plus aimé ».

L'argument *sed contra* en appelle à « Aristote », qui « dit, au livre IX de l'*Éthique* (ch. VII, n. 1 ; de S. Th., leç. 7), que *les bienfaiteurs semblent aimer leurs obligés plus qu'ils n'en sont aimés* ». — On remarquera, à l'occasion de ce dernier texte, que toutes ces délicates questions au sujet de l'ordre de l'amour, avaient déjà été posées, dans la sphère de l'amour humain, et admirablement résolues par Aristote. Ici, comme souvent ailleurs, saint Thomas n'a fait que transposer dans l'ordre du monde divin, la solide doctrine de Stagyrite.

Au corps de l'article, le saint Docteur s'appuie, une fois de plus, sur la distinction lumineuse qui commande tout cet ordre de l'amour. « Ainsi qu'il a été déjà dit (art. 7, 9, 11), une chose est dite plus aimée à un double titre : ou, parce qu'elle a une plus excellente raison de bien ; ou en raison d'une plus grande union. — De la première manière, le bienfaiteur doit être plus aimé ; car dès là qu'il est le principe du bien en celui qui reçoit ce bien, il y a en lui une raison de bien plus excellente, comme il a été dit au sujet du père (art. 9). — Mais, de la seconde manière, nous aimons davantage ceux à qui nous faisons du bien ; comme Aristote le prouve au livre IX de l'*Ethique* (ch. VII ; de S. Th., leç. 7). Il en apporte quatre

raisons. — La première est que l'obligé est comme l'œuvre du bienfaiteur ; aussi bien est-il passé en usage de dire : *celui-là est sa créature*. Or, il est naturel à tout être d'aimer son œuvre ; comme nous voyons que les poètes aiment leurs poèmes. Et cela, parce que toute chose aime son être et sa vie, qui se manifestent surtout dans l'action. — Une seconde raison est que tout être aime naturellement ce en quoi il retrouve son bien. Et il est très vrai que soit le bienfaiteur soit l'obligé trouvent l'un dans l'autre inversement leur bien. Mais le bienfaiteur voit dans l'obligé son bien honnête ; l'obligé, au contraire, dans le bienfaiteur, son bien utile. Or, la considération du bien honnête apporte plus de joie que celle du bien utile : soit parce que ce bien est plus durable, l'utilité passant tout de suite, et la délectation du souvenir n'est point comparable à celle du bien présent ; soit aussi parce que nous rappelons avec plus de plaisir », un plaisir infiniment plus délicat et plus pur, « les biens honnêtes », ou les actes de vertu faits par nous, « que les biens utiles que nous avons reçus des autres ». — La troisième raison est que le propre de l'aimant est d'agir : il veut, en effet, et il procure le bien à l'aimé. L'aimé, au contraire, reçoit. Et voilà pourquoi aimer est chose plus excellente. D'où il suit qu'il convient au bienfaiteur d'aimer davantage. — Enfin, une quatrième raison est qu'il coûte davantage de faire du bien que d'en recevoir. Or, nous aimons d'un plus grand amour ce qui nous a plus coûté ; cela, au contraire, qui nous arrive sans peine, nous le méprisons en quelque sorte ». — On aura remarqué la justesse et la profondeur de ces raisons données déjà par Aristote et que saint Thomas vient de nous résumer ici, après les avoir commentées lui-même dans ses admirables *lectures* sur l'*Éthique* du Prince des Philosophes.

L'*ad primum* répond que « c'est le bienfaiteur qui provoque son obligé à l'aimer ; mais il l'aime lui-même sans aucune provocation de sa part, et comme mû de lui-même. Or, ce qui est de soi l'emporte toujours sur ce qui par autrui ».

L'*ad secundum* fait observer que « l'amour de l'obligé envers son bienfaiteur a davantage la raison de dette ; et voilà pour-

quoi son contraire a la raison de péché plus grand. Mais l'amour du bienfaiteur pour l'obligé est chose plus spontanée ; d'où il suit qu'il y a là plus de promptitude » et de véritable amour.

L'*ad tertium* déclare que « Dieu aussi nous aime plus que nous ne l'aimons ; et les parents aiment plus les enfants qu'ils n'en sont aimés ». Par conséquent, l'objection se retourne contre elle-même. Car il s'ensuit que c'est l'obligé qui est le plus aimé, comme nous l'avons établi. « Toutefois, il n'est point nécessaire », comme semblait le supposer l'objection, « que l'amour de n'importe quel obligé l'emporte sur l'amour de n'importe quel bienfaiteur. Et c'est ainsi que nous préférons, dans notre amour, les bienfaiteurs de qui nous tenons les plus grands bienfaits, savoir Dieu et nos parents, à ces obligés qui reçoivent de nous des biens moindres ». — Il est donc des cas où la nature du bienfait reçu est tel et l'emporte tellement sur la nature du bienfait donné, qu'on doit dire que même quant au lien qui unit, ou d'une façon pure et simple, et quant à l'intensité de l'amour non moins que quant à son espèce ou en raison du bien, le bienfaiteur est sans comparaison plus aimé.

A moins qu'il ne s'agisse de certains bienfaits transcendants et exceptionnels ou tout à fait à part, comme sont les bienfaits que nous tenons de Dieu et ceux que nous tenons de nos parents, qui font que nous les aimerons toujours plus, naturellement, que ceux à qui nous communiquons des biens moindres, nous pouvons et devons concéder qu'il y a une plus grande pente d'amour du bienfaiteur à l'obligé que de l'obligé au bienfaiteur ; quoiqu'il demeure toujours que la raison de bien motivant l'amour et lui donnant son espèce est meilleure ou plus excellente dans le bienfaiteur que dans l'obligé. — Après avoir déterminé l'ordre de l'amour, dans le détail de ses diverses parties, selon qu'il doit exister sur cette terre, saint Thomas se demande, dans un dernier article, ce qu'il en sera, de cet ordre, au ciel. Nous lirons ce dernier article avec un redoublement de piété ; car il couronne excellemment la magnifique question qu'il termine.

Article XIII.

Si l'ordre de la charité demeure dans la Patrie ?

Trois objections veulent prouver que « l'ordre de la charité ne demeure point dans la Patrie ». — La première en appelle à « saint Augustin », qui « dit, au livre de *la Vraie Religion* (ch. XLVIII) : *La charité parfaite est que nous aimions davantage les biens meilleurs, et que nous aimions moins les biens moindres.* Or, dans la Patrie, la charité sera parfaite. Donc tous y aimeront ceux qui seront meilleurs, plus qu'ils ne s'aimeront eux-mêmes ou qu'ils n'aimeront leurs proches ». — La seconde objection fait observer que « celui-là est plus aimé à qui nous voulons un plus grand bien. Or, chacun, dans la Patrie, veut un bien plus grand à celui qui a un plus grand bien ; sans quoi, la volonté ne serait point, en toute chose, conforme à la volonté divine. Or, dans le ciel, celui qui est meilleur a un plus grand bien. Donc, dans la Patrie, chacun aime davantage celui qui est meilleur. Et, par suite, on en aimera d'autres plus que soi, et certains étrangers plus que ses parents ». — La troisième objection déclare que « toute la raison de l'amour, dans la Patrie, sera Dieu. Alors, en effet, sera accompli ce qui est dit dans la première Épître *aux Corinthiens*, ch. XV (v. 28) : *Afin que Dieu soit tout en tous.* Donc celui-là sera le plus aimé, qui sera davantage rapproché de Dieu. Et, par suite, on y aimera celui qui est meilleur plus qu'on ne s'aimera soi-même ou qu'on n'aimera ses parents et ses proches ».

L'argument *sed contra* dit que « la nature n'est point enlevée par la grâce, mais perfectionnée par elle. D'autre part, l'ordre dont nous avons parlé découle de la nature elle-même ; car toutes choses s'aiment naturellement plus qu'elles n'aiment les autres choses. Donc cet ordre de la charité demeurera dans la Patrie ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare qu' « il est nécessaire que l'ordre de la charité demeure dans la Patrie, en ce qui est de Dieu devant être aimé par-dessus tout. Car il en

sera ainsi, d'une façon pure et simple, quand l'homme jouira de Dieu pleinement » : alors, en effet, Dieu apparaîtra et sera aimé en Lui-même, comme étant le Bien même subsistant, devenu par participation le bien aussi de tous et de chacun. — « Mais, pour ce qui est de l'ordre de soi-même aux autres, il semble qu'il faut distinguer. Nous avons dit, en effet, plus haut (art. 7), que le degré de l'amour peut se distinguer ou selon la différence du bien que l'on veut à autrui, ou dans l'ordre de l'intensité. — De la première manière, chacun aimera plus que lui-même ceux qui seront meilleurs ; et moins, ceux qui seront moins bons. Car chaque bienheureux voudra que chacun ait ce qui lui est dû selon la justice divine, en raison de la parfaite conformité de la volonté humaine à la volonté divine. Et ce ne sera plus le moment, alors, de progresser, par voie de mérite, en vue d'une plus grande récompense ; comme il arrive maintenant où l'homme peut souhaiter d'acquérir la vertu et la récompense de celui qui est meilleur : alors, en effet, la volonté de chacun se renfermera dans les limites de ce qui aura été déterminé par Dieu. — Mais, de la seconde manière, chacun s'aimera lui-même plus qu'il n'aimera le prochain, même le meilleur. C'est qu'en effet l'intensité de l'acte d'amour provient du côté du sujet qui aime, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. 7) ». Et nul ne sera jamais aussi près du sujet que lui-même. « Du reste, même le don de la charité est conféré par Dieu à chacun, afin que d'abord il ordonne son âme vers Dieu », à l'effet de le posséder, « ce qui se réfère à l'amour de soi-même ; et qu'ensuite il veuille que les autres s'ordonnent à Dieu » dans le même but de le posséder, « travaillant aussi à cela selon son mode. — Que s'il s'agit de l'ordre à établir entre ceux qui constituent le prochain, chacun aimera davantage, d'une façon pure et simple, selon l'amour de charité, celui qui sera meilleur. Et, en effet, toute la vie bienheureuse consiste dans l'ordre de l'âme à Dieu », selon que Dieu est possédé par elle. « Il s'ensuit que tout l'ordre de l'amour des bienheureux se considérera en raison du rapport à Dieu : c'est-à-dire que celui-là sera plus aimé et considéré comme nous tenant de plus près, qui sera

plus près de Dieu. Alors, en effet, cessera le soin de pourvoir aux divers besoins, qui s'impose durant la vie présente et qui fait que chacun doit pourvoir à ceux qui lui tiennent de plus près, selon les divers besoins de cette vie, de préférence aux étrangers ; en raison de quoi, sur cette terre, l'inclination même de la charité porte l'homme à aimer davantage celui qui lui tient de plus près, devant davantage marquer à celui-là l'effet de son amour. — Toutefois, il y aura ceci, dans la Patrie, que chacun aimera d'un plus grand nombre de raisons d'amour ceux qui lui auront tenu de plus près sur cette terre ; car les causes honnêtes d'aimer le prochain » ou les liens qui nous unissaient à lui ici-bas, « ne disparaîtront point de l'âme du bienheureux ». Et, par exemple, toutes les affections de famille, comme aussi toutes les autres amitiés exquises qui nous auront unis sur la terre demeureront au ciel. « Seulement, à toutes ces raisons d'aimer sera préférée, sans comparaison, la raison d'aimer qui se tire de la proximité à l'endroit de Dieu » par une plus grande participation de la vision de gloire.

L'*ad primum* dit que « la raison de l'objection doit être concédée en ce qui est de ceux qui nous sont joints sur cette terre. Mais, pour ce qui est de soi-même, il faut que chacun s'aime plus que les autres », quant à l'intensité de l'amour, « et cela dans la mesure même où la charité est plus grande ; car la perfection de la charité ordonne l'homme, d'une manière parfaite, à Dieu : ce qui rentre dans l'amour de soi-même, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article) : et, en effet, s'aimer soi-même, c'est se vouloir du bien ; et s'aimer de l'amour de charité, c'est se vouloir la possession de Dieu : par conséquent, plus on s'aimera de l'amour de charité, plus on se voudra la possession de Dieu.

L'*ad secundum* répond que « cette raison procède de l'ordre de l'amour selon le degré de bien que l'on veut à l'aimé ».

L'*ad tertium* formule une réponse que nous ne saurions trop retenir pour bien entendre toujours tout ce qui se rattache à cette grande question de l'amour. « Il est très vrai que Dieu sera, pour chacun, toute la raison d'aimer; seulement, s'il en

est ainsi, c'est précisément parce que Dieu est tout le bien de l'homme; car, si l'on supposait, par impossible, que Dieu ne serait point le bien de l'homme, Il ne serait plus pour lui la raison d'aimer ». Dieu n'est aimé par l'homme que parce qu'Il est son bien; et s'Il est aimé par lui au-dessus de tout, même au-dessus de lui-même, c'est parce qu'Il est tellement son bien que son mal le plus grand n'est pas que lui-même ne soit point, mais serait que Dieu ne fût point. « Aussi bien, dans l'ordre de l'amour, il faut qu'après Dieu, l'homme s'aime lui-même plus que tout ».

L'ordre de l'amour se considère en raison du rapport au principe de l'amour; car cela doit être plus aimé qui est plus rapproché de ce principe. Mais ce principe lui-même peut se prendre d'une double manière : ou du côté du bien, qui est la raison de l'amour; ou du côté du sujet qui aime. Du côté du bien, le principe total, au sens de source première, est Dieu : en telle sorte que rien n'a ni ne peut avoir la raison de bien qui doit être aimé, si ce n'est en subordination à l'endroit de Dieu. Toutefois, cette raison présuppose ou connote le sujet qui aime; car la raison de bien, ou d'objet d'amour, se dit par rapport à un sujet qui doit être perfectionné par cet objet. Le principe de l'amour, ainsi considéré, ou sous la raison de Bien subsistant, première source de tout bien, étant uniquement Dieu, il s'ensuit que Dieu doit être aimé, d'une façon pure et simple, au-dessus de tout; en telle sorte que chacun doit vouloir le bien, ou ce qui parfait, plus selon qu'il est en Dieu, que ce qu'il est en soi ou dans les autres. Et, ici, il n'y a pas à distinguer du côté de l'intensité; car chacun veut cela par la même raison qu'il se veut lui-même. Dans la mesure même où il se veut, il doit vouloir plus le bien de Dieu que son propre bien, parce que son propre bien n'est rien sans le bien de Dieu. — Quant aux autres, distincts de lui, et dont le bien n'est son bien qu'en raison de l'amitié qui l'unit à eux, c'est-à-dire en tant qu'ils lui sont *semblables* et qu'ils sont d'autres lui-même, la raison de les aimer sera, outre le degré de bien qui sera en eux, le rapport d'intimité qui les unira à lui, ou la

nature même de ce bien qui les constitue d'autres lui-même. De ce chef, selon le degré de l'union ou la nature de l'intimité, l'intensité de l'amour variera : en telle sorte que les plus rapprochés seront les plus aimés, sans que peut-être la nature du bien qui les rapproche soit en elle-même ou comparée au bien divin la plus excellente : toutefois l'amour se graduera aussi, quant à son espèce, selon le plus ou moins d'excellence qu'aura en elle-même cette raison de bien. Cette diversité garde toute sa vertu sur cette terre, où les nécessités de la vie commandent impérieusement la diversité de rapports qu'ont les hommes entre eux, distinctement du rapport identique qui les unit tous, dans l'ordre propre de la charité, comme participants du bien propre de Dieu : si bien que le mouvement de la charité en ce qu'il a de plus formellement propre, se plie, par la vertu même de la charité, aux lois que les nécessités de la vie présente imposent à l'amour naturel. Mais, au ciel, il n'en sera plus ainsi. Les nécessités de la vie présente auront fait place à l'unité du bonheur que constituera pour chacun et pour tous la possession de la vie éternelle. L'intimité du ciel remplacera toutes les intimités de terre, avec ceci pourtant que le souvenir de ces intimités subordonné à l'intimité unique et essentielle, y gardera tout son parfum.

Connaissant la charité en elle-même, son sujet, son objet, nous pouvons maintenant aborder la question de son acte principal, qui est l'amour. Elle sera suivie des questions relatives aux effets ou aux actes secondaires qui seront la suite de cet acte premier et essentiel (q. 28-33).

QUESTION XXVII

DE L'ACTE PRINCIPAL DE LA CHARITÉ, QUI EST L'AMOUR

Cette question comprend huit articles :

1° Ce qui est davantage le propre de la charité : être aimé ; ou aimer ?
2° Si l'acte d'aimer, pour autant qu'il est l'acte de la charité, est la même chose que la bienveillance ?
3° Si Dieu doit être aimé pour Lui-même ?
4° S'Il peut, dans cette vie, être aimé d'une façon immédiate ?
5° S'Il peut être aimé totalement ?
6° Si l'amour qu'on a pour Lui a une mesure ?
7° Qu'est-ce qui est mieux : aimer son ami ; ou aimer son ennemi ?
8° Qu'est-ce qui est mieux : aimer Dieu ; ou aimer le prochain ?

Tous ces huit articles sont consacrés à l'étude de l'acte principal de la charité qui est l'acte d'aimer. Or, nous le savons depuis le début de ce traité, la charité est essentiellement une amitié, dont le propre est d'impliquer l'amour pour l'ami avec un retour d'amour de la part de cet ami. De là, au sujet de l'acte de la charité, le premier article, qui est de savoir, si, dans la charité, l'acte d'amour est plus essentiel que le retour d'amour. Comme, d'autre part, l'amour de charité, parce qu'il est un amour d'amitié, non de convoitise, en tant qu'il porte sur l'ami, implique essentiellement l'amour de bienveillance, un second article se demande si l'acte de charité est la même chose que cette bienveillance qu'il implique. Puis, saint Thomas considère cet acte en tant qu'il porte sur l'ami. D'autre part, nous savons que l'ami, dans la charité, est, d'abord, Dieu, et ensuite le prochain. Saint Thomas se demande comment l'acte de charité atteint Dieu (art. 3-6) ; comment il atteint le prochain (art. 7) ; comment il atteint Dieu et le prochain com-

parés entre eux (art. 8). — Venons tout de suite à l'article premier.

Article Premier.

Si le propre de la charité est d'être aimé plutôt que d'aimer?

Trois objections veulent prouver que « le propre de la charité est d'être aimé plutôt que d'aimer ». — La première arguë de ce que « la charité est meilleure en ceux qui sont meilleurs. Or, les meilleurs doivent davantage être aimés. Donc c'est davantage le propre de la charité d'être aimé ». — La seconde objection déclare que « ce qui se trouve dans le plus grand nombre semble davantage convenir à la nature, et, par suite, être meilleur. Or, comme le dit Aristote, au livre VIII de l'*Éthique* (ch. VIII, n. 1; de S. Th., leç. 8), *nombreux sont ceux qui veulent être aimés plutôt qu'aimer: et de là vient qu'ils sont nombreux ceux qui aiment l'adulation* », car *l'ami flatteur se reconnaît ou se dit par là-même inférieur à celui qu'il adule*, confessant qu'il y a en lui moins de raison d'être aimé ou moins de bien qu'il n'y en a en son ami, ainsi que l'expliquent Aristote et saint Thomas, au même endroit. « Donc il est mieux d'être aimé que d'aimer; et, par suite, cela convient davantage à la charité ». — La troisième objection dit que « toujours, ce qui est la raison du reste doit venir d'abord. Or, les hommes aiment parce qu'ils sont aimés; car saint Augustin dit, au livre du *Catéchisme pour les ignorants* (ch. IV), qu'*il n'est point de plus grande provocation au fait d'être aimé que de prévenir soi-même en aimant*. Donc la charité consiste dans le fait d'être aimé plutôt que dans celui d'aimer ».

L'argument *sed contra* en appelle à l'autorité d' « Aristote », qui « dit » expressément, « au livre VIII de l'*Éthique* (ch. VIII, n. 3; de S. Th., leç. 8), que *l'amitié consiste dans le fait d'aimer, plus que dans le fait d'être aimé*. Or, la charité est une certaine amitié. Donc la charité consiste dans le fait d'aimer, plus que dans le fait d'être aimé ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond qu' « aimer convient à la charité en tant qu'elle est charité. La charité, en effet, étant une vertu, est inclinée, par son essence même, à son acte propre. Or, être aimé n'est point l'acte de la charité de celui qui est aimé; l'acte de sa charité c'est aimer : être aimé lui convient selon la raison commune de bien, en tant qu'un autre est mû à son bien par l'acte de sa charité. Il s'ensuit manifestement qu'à la charité il convient davantage ce qui lui convient par soi et substantiellement, que ce qui lui convient par un autre. Et de ceci, ajoute saint Thomas, nous avons un double signe. D'abord, c'est que les amis sont loués davantage de ce qu'ils aiment que de ce qu'ils sont aimés; bien plus, s'ils n'aiment point et qu'ils soient aimés, on les honnit. En second lieu, nous voyons que les mères, qui aiment le plus, cherchent davantage à aimer qu'à être aimées; *il en est*, en effet, dit Aristote au même livre, *qui donnent leurs enfants à une nourrice, et qui aiment ces enfants, sans chercher à en être aimées en retour, à moins que l'occasion ne se présente* » : car les enfants étant toujours avec leur nourrice, ne connaissent ordinairement que cette dernière, témoignant à cette dernière seule et non à leur mère qu'ils ne voient pas, leur amour et leurs caresses.

L'*ad primum* accorde que « les meilleurs, du fait qu'ils sont meilleurs, sont plus dignes d'être aimés. Mais, parce qu'en eux la charité est plus parfaite, ils aiment davantage; en proportion toutefois de la bonté de l'aimé. Celui qui est meilleur, en effet, n'aime pas moins ce qui est au-dessous de lui que cela n'est aimable; mais celui qui est moins bon n'arrive point à aimer celui qui est meilleur autant qu'il est digne d'être aimé ».

L'*ad secundum* explique, avec Aristote au même endroit, que « les hommes veulent être aimés autant qu'ils veulent être honorés. De même, en effet, que l'honneur est rendu à quelqu'un comme un témoignage du bien qui est en celui qu'on honore; de même, par cela que quelqu'un est aimé, on montre qu'en lui se trouve quelque bien; car le bien seul est aimable. Il suit de là que les hommes aiment à être honorés et à être

aimés pour autre chose » que l'amour lui-même, « c'est-à-dire pour la manifestation du bien qui est dans l'aimé. Aimer, au contraire, est recherché, par ceux qui ont la charité, pour lui-même, comme étant le bien même de la charité; comme, du reste, l'acte de toute vertu est le bien de cette vertu », la vertu étant pour son acte. « Et, par suite, il appartient davantage à la charité, de vouloir aimer que de vouloir être aimé ».

L'*ad tertium* fait observer que « quelques-uns aiment pour être aimés, non point que le fait d'être aimé soit la fin de l'acte d'aimer, mais parce que c'est une certaine voie qui amène l'homme à aimer ».

S'il est essentiel à la charité, parce qu'elle est une amitié, de vouloir que son amour soit payé de retour, cependant, comme vertu ou comme habitus opératif, elle n'implique cela que d'une façon indirecte et en raison d'un autre sujet appelé à agir. D'elle-même, ou sous sa raison propre de vertu, et directement, elle tend à aimer. Elle est pour cela; et c'est en cela que consiste son bien. — Cet acte d'aimer, qui est par excellence l'acte de la charité et son bien propre, en quoi consiste-t-il? Est-il une même chose que la bienveillance ou le fait de vouloir du bien au sujet qui est aimé de cet amour? c'est ce que nous allons considérer à l'article qui suit.

Article II.

Si le fait d'aimer, en tant que c'est l'acte de la charité, est la même chose que la bienveillance?

Trois objections veulent prouver que « l'acte d'aimer, selon qu'il est l'acte de la charité, n'est pas autre chose que la bienveillance ». — La première est le mot d' « Aristote », qui « dit, au second livre de la *Rhétorique* (ch. IV, n. 2) qu'*aimer est vouloir à quelqu'un du bien*. Or, cela même est la bienveillance. Donc l'acte de la charité n'est pas autre chose que la bienveillance ». — La seconde objection déclare que « l'acte appartient au même sujet que l'habitus. Or, l'habitus de la

charité est dans la puissance de la volonté, comme il a été dit plus haut (q. 24, art. 1). Donc l'acte aussi de la charité appartient à la volonté. D'autre part, la volonté ne tend qu'au bien; et cela même est la bienveillance. Donc l'acte de la charité n'est pas autre chose que la bienveillance ». — La troisième objection rappelle qu' « Aristote, au livre IX de l'*Éthique* (ch. IV, n. 1; de S. Th., leç. 4), énumère cinq choses comme appartenant à la charité. Et c'est, premièrement, que l'homme *veuille à son ami du bien;* secondement, qu'*il lui souhaite d'être et de vivre;* troisièmement, qu'*il se complaise avec lui;* quatrièmement, qu'*il ait le même vouloir:* cinquièmement, qu'*il partage ses peines et ses joies* (cf. q. 25, art. 7). Or, les deux premières choses appartiennent à la bienveillance. Donc le premier acte de la charité est la bienveillance ».

L'argument *sed contra* en appelle encore à « Aristote », qui « dit, au même livre (ch. V, n. 1, 3; de S. Th., leç. 5), que la bienveillance n'est point l'amitié, ni l'amour, mais le principe de l'amitié. Or, la charité est une amitié, comme il a été dit plus haut (q. 23, art. 1). Donc la bienveillance n'est pas la même chose que la dilection ou l'amour, acte de la charité ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous fait observer qu' « on appelle bienveillance, au sens propre, l'acte de la volonté qui nous fait vouloir du bien à autrui. Or, cet acte de la volonté diffère de l'amour actuel, soit qu'on le prenne selon qu'il est dans l'appétit sensible, soit qu'on le prenne selon qu'il est dans l'appétit intellectif, qu'est la volonté. — L'amour, en effet, qui est dans l'appétit sensible est une certaine passion. D'autre part, toute passion incline vers son objet avec un certain mouvement impétueux. Et la passion de l'amour a ceci de particulier quelle ne naît point d'une façon subite mais par une certaine inspection assidue de la chose aimée. Aussi bien, Aristote, au livre IX de l'*Éthique* (ch. V, n. 1; de S. Th., leç. 5), montrant la différence qui existe entre la bienveillance et l'amour passion, dit que la bienveillance *n'a point de trouble ni de désir*, c'est-à-dire d'inclination impétueuse, mais se porte à vouloir du bien à autrui par le simple jugement de la raison. Il y a encore que l'amour passion naît d'une certaine habitude

de rapports; tandis que la bienveillance apparaît quelquefois d'une façon subite; comme il arrive au sujet de ceux qui combattent dans l'arène et dont on souhaite qu'un tel triomphe », par le simple fait d'une certaine bienveillance spontanée à son endroit. — « Pareillement, l'amour qui est dans l'appétit intellectif diffère de la bienveillance. Il implique, en effet, une certaine union affective de l'aimant à l'aimé; en ce sens que l'aimant considère l'aimé comme une même chose avec lui ou comme se référant à lui et de la sorte se porte vers lui. La bienveillance, au contraire, est un simple acte de la volonté qui nous fait vouloir à quelqu'un du bien, même sans que soit présupposée l'union d'affection par rapport à lui. — Nous dirons donc que dans la dilection, selon qu'elle est l'acte de la charité, la bienveillance se trouve comprise, mais la dilection ou l'amour ajoute l'union affective. Et c'est pour cela qu'Aristote dit, à l'endroit précité, que la bienveillance est le principe de l'amitié ».

L'*ad primum* fait remarquer qu' « Aristote, dans le passage que citait l'objection, définit l'acte d'aimer sans donner toute son essence, mais en indiquant quelque chose qui lui appartient et qui le manifeste davantage comme acte de dilection ».

L'*ad secundum* accorde que « l'acte de dilection ou d'amour est un acte de la volonté tendant au bien, mais avec une certaine union à l'aimé; ce que la bienveillance n'implique pas ».

L'*ad tertium* déclare que « ces choses dont parle Aristote en cet endroit se réfèrent à l'amitié pour autant qu'elles proviennent de l'amour que l'homme a pour lui-même, comme il est dit au même endroit : en ce sens que l'homme agit avec son ami comme il agit avec lui-même. Et ceci appartient à l'union affective dont nous avons parlé » (au corps de l'article).

La bienveillance implique simplement un mouvement de l'âme qui nous fait vouloir du bien à quelqu'un, parce que ce quelqu'un nous plaît, d'une certaine complaisance superficielle, *sans que son bien soit tenu par nous comme notre bien*, de telle sorte que nous ne sommes point entraînés à lui faire du bien ou à le vouloir pour nous, au prix de quelque effort, et que

son mal ou sa perte n'est point de nature à nous émouvoir ou à nous troubler. Cette bienveillance n'est point l'acte de l'amour, ni, à plus forte raison, l'acte de la charité; car l'amour est un mouvement de l'appétit vers quelque chose ou vers quelqu'un comme vers notre bien, soit comme vers notre bien à nous, dans l'amour de concupiscence, soit comme vers un autre nous-même, dans l'amour d'amitié et dans la charité. L'amour de charité implique donc, à l'endroit de l'ami, en plus de la simple bienveillance, une certaine union affective qui fait de l'ami un autre nous-même. — Cet amour d'amitié, dans la charité, quand il porte de notre part sur Dieu, comment atteint-il son objet : Dieu Lui-même est-Il vraiment la raison de cet amour? Est-ce immédiatement qu'Il est atteint par cet acte? Peut-Il être aimé totalement? Y a-t-il une mesure dans cet acte? — D'abord, le premier point. Ce va être l'objet de l'article qui suit.

Article III.

Si Dieu doit être aimé pour Lui-même dans la charité?

Trois objections veulent prouver que « Dieu n'est pas aimé pour Lui-même, mais pour quelque autre chose, dans la charité ». — La première cite le mot de « saint Grégoire », qui « dit, dans une certaine homélie (hom. XI, *sur l'Évangile*) : *De ce qu'il connaît, l'esprit s'élève à l'amour de ce qu'il ne connaît pas*. Et par *ce qu'on ne connaît pas*, il entend les choses intelligibles et divines; comme *ce qu'on connaît* comprend les choses sensibles. Donc Dieu doit être aimé en raison d'autres choses ». — La seconde objection dit que « l'amour suit la connaissance. Or, Dieu est connu par autre chose; selon cette parole de l'Épître *aux Romains*, ch. I (v. 20) : *Les choses de Dieu que nous ne voyons point sont aperçues, à l'aide de l'intelligence, au travers des choses qui ont été faites*. Donc c'est aussi pour autre chose qu'Il est aimé et non pour Lui-même ». — La troisième objection fait observer que « *l'espérance engendre la charité*, comme il est dit dans la glose sur saint Matthieu, ch. I (v. 2). C'est aussi *la crainte qui amène l'amour*, comme le dit saint Augustin

Sur la première épître canonique de Jean (tr. IX). Or, l'espérance attend quelque chose à recevoir de Dieu ; et la crainte fuit quelque chose qu'il est au pouvoir de Dieu d'infliger. Donc il semble que Dieu doit être aimé pour quelque bien qu'on espère, ou quelque mal qu'on redoute. Et, par suite, Il ne doit pas être aimé pour Lui-même ».

L'argument *sed contra* en appelle à « saint Augustin », qui « dit, au livre premier de *la Doctrine chrétienne* (ch. IV) : *jouir est adhérer d'amour à quelqu'un pour lui-même*. Or, il faut jouir de Dieu, comme il est dit au même livre (ch. V). Donc Dieu doit être aimé pour Lui-même ». — On remarquera, dans cet argument *sed contra*, qu'aimer Dieu pour Lui-même n'exclut pas, aux yeux de saint Thomas et de saint Augustin, le fait de l'aimer pour jouir de Lui ; bien au contraire, l'un est inclus dans l'autre.

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « la préposition *pour* implique un rapport de cause. Or, il y a quatre sortes de causes : la cause finale ; la cause formelle ; la cause efficiente ; et la cause matérielle, à laquelle se ramène aussi la disposition matérielle, qui n'est pas une cause au sens pur et simple, mais seulement d'une certaine manière. Selon ces quatre genres de causes, on dit d'une chose qu'elle est aimée pour une autre : dans l'ordre de la cause finale, comme nous aimons le remède pour la santé ; dans l'ordre de la cause formelle, comme nous aimons l'homme pour la vertu : car c'est par la vertu que l'homme est formellement bon, et, en conséquence, digne d'être aimé ; dans l'ordre de la cause efficiente, comme nous aimons certains hommes en tant qu'ils sont les enfants de tel père ; dans l'ordre de la disposition, qui se ramène au genre de la cause matérielle, nous sommes dits aimer une chose ou quelqu'un pour ce qui nous dispose à son amour, tels, par exemple, les bienfaits reçus, quoique après que nous avons commencé de l'aimer, ce ne soit plus pour ses bienfaits que nous aimons notre ami, mais pour sa vertu. — S'il s'agit des trois premiers modes, nous n'aimons point Dieu pour autre chose, mais pour Lui-même. Et, en effet, Il n'est pas ordonné à quelque autre chose

comme à sa fin, étant Lui-même la fin dernière de toutes choses. Il n'est pas non plus *informé* par quelque autre chose qui lui donnerait sa bonté, puisque sa bonté est sa substance même, selon laquelle se modèle la bonté de tout le reste. Ni, non plus, Il ne tient sa bonté de quelque autre, puisque au contraire c'est de Lui que vient la bonté de toutes choses. Mais selon le quatrième mode, Il peut être aimé pour autre chose; en ce sens que nous pouvons, par d'autres choses, être disposés à ce que nous nous avancions dans l'amour de Dieu : comme par les bienfaits reçus de Lui, ou par les récompenses espérées, ou par les peines que nous nous proposons d'éviter par son secours ». — On remarquera seulement que selon ce quatrième mode, quand nous parlons de *récompenses* comme de quelque chose distinct de Dieu et autre que Lui, il ne s'agit point de la récompense essentielle qui consistera dans la vision de Dieu : aimer Dieu, en effet, pour cette récompense, n'est pas l'aimer pour autre chose que Lui, puisque cette récompense est Lui-même : *Ego ero merces tua, magna nimis: c'est moi qui serai ta grande récompense*, disait Dieu à Abraham (*Genèse*, ch. xv, v. 1). Et nous savons que saint Thomas, interrogé par Notre-Seigneur sur la récompense qu'il en espérait, fit cette réponse : *Non aliam, Domine, nisi te: je n'en veux point d'autre que Vous, Seigneur.* Si toutefois on voulait, ici encore, établir une distinction, ce ne serait qu'en raison de la participation de Dieu en nous, ou en raison de ce qu'il y a de créé dans la béatitude, du côté du sujet en qui elle se trouve et dont elle constitue la perfection formelle. Ceci, en effet, n'est point Dieu lui-même et doit nécessairement demeurer subordonné à Dieu dans son être ou dans sa perfection à Lui. Mais nous allons revenir, tout à l'heure, sur cette délicate question.

L'*ad primum* explique le mot de saint Grégoire. « Quand il est dit que l'esprit s'aide de ce qu'il connaît pour aimer ce qu'il ne connaît pas, ce n'est point que les choses connues soient la raison d'aimer les choses inconnues, par mode de cause formelle, ou finale, ou efficiente; mais parce que de la sorte l'homme est disposé ou amené à aimer ce qu'il ne connaît pas ».

L'*ad secundum* accorde que « la connaissance de Dieu s'ac-

quiert ou se tire des autres choses; mais quand une fois on le connaît, ce n'est point par les autres choses qu'on le connaît mais par Lui-même, selon cette parole que nous lisons en saint Jean, ch. IV (v. 42) : *Ce n'est plus maintenant à cause de ta parole que nous croyons; nous-mêmes l'avons vu et savons qu'Il est le Sauveur du monde* » : nous connaissons d'abord les créatures; puis, en raisonnant sur elles, nous arrivons à la connaissance de Dieu; et alors, c'est bien Lui, et non plus les créatures, que nous connaissons. Cf. I p., q. 13.

L'*ad tertium* répond que « l'espérance et la crainte conduisent à la charité par mode d'une certaine disposition, comme il ressort de ce qui a été dit » (au corps de l'article).

Dans l'ordre de la cause finale, formelle, efficiente, l'amour que nous avons pour Dieu a toute sa raison en Dieu. Et cela veut dire que Dieu ne peut pas être aimé en raison d'un bien, distinct de Lui, qui serait sa fin, ou par lequel il serait perfectionné, ou de qui Il tiendrait sa perfection. Mais, de notre côté, Il peut être aimé, par voie de disposition à un amour plus parfait, en raison d'un bien autre que Lui ; c'est-à-dire en raison d'une perfection créée existant en nous par son action. Nous disons : par voie de disposition à un amour plus parfait; car, dans ce cas, le terme propre de notre amour n'est point Dieu, mais nous-mêmes : or, si nous avons le droit et le devoir de nous aimer nous-mêmes et d'aimer Dieu pour le bien qui nous vient de Lui, il n'est pas douteux que d'aimer Dieu Lui-même en Lui-même, lui voulant du bien à Lui-même pour Lui-même et comme terme propre de notre amour, constitue, sans comparaison, un acte d'amour plus parfait.

Mais cela même nous amène à dire un mot du rapport de ces deux amours dans la charité. C'est la question de l'amour pur, où l'on sait que prirent une part si vive, en sens inverse, Bossuet et Fénelon. Elle consiste à se demander si l'amour que nous avons pour Dieu, dans la charité, est plus ou moins parfait selon qu'il se trouve plus ou moins dégagé de l'amour que nous avons pour nous ; et si, pour être pleinement parfait, il doit être absolument pur de tout amour pour nous.

Remarquons tout de suite que l'amour que nous avons pour nous se prend ici, très formellement, au sens de l'amour de charité; c'est-à-dire pour autant que nous nous voulons à nous-mêmes le bien de la vie éternelle. Il s'agit donc de savoir si cet amour est plus ou moins de nature à modifier la perfection de l'amour de charité qui nous fait vouloir à Dieu ce même bien de la vie éternelle. Les tenants de l'amour pur ou désintéressé, comme ils disent, ont laissé entendre, ou même affirmé expressément, que notre amour pour Dieu ne pouvait avoir toute sa perfection qu'à la condition de s'abstraire de toute vue ou de tout désir, de notre part, se référant à notre possession, présente ou future, de la vie éternelle, selon qu'elle doit constituer notre propre bien. Leur raison était, pour ainsi dire, tout entière, dans ce mot même d'amour *intéressé*, qui semble impliquer, en effet, comme un certain égoïsme, opposé essentiellement à ce que connote de générosité et d'oubli de soi tout amour d'amitié quand il est véritable, à plus forte raison quand il est d'ordre surnaturel et qu'il se réfère à Dieu.

Et la question revient donc à se demander si l'amour d'amitié, pour être vrai, doit exclure tout amour de soi.

A la question ainsi posée, nous répondrons que bien loin d'exclure nécessairement tout amour de soi, l'amour d'amitié le présuppose à ce point que sans cet amour il ne pourrait absolument pas être. Suivant le beau mot de saint Thomas, à l'article 4 de la question 25, l'amour de soi est la racine et la forme de l'amour d'amitié : *Amor quo quis diligit seipsum est radix et forma amicitiæ.* C'est qu'en effet, nul être, quel qu'il soit, ne peut rien aimer qu'autant que c'est son bien. Seulement, il peut aimer une chose comme étant son bien, à un double titre : ou parce que cela constitue sa perfection à lui dans l'identité de son être; ou parce que cela constitue comme une reproduction ou une multiplication, si l'on peut ainsi dire, de sa propre perfection à lui. Il est manifeste que ce second amour dépend du premier et se trouve commandé par lui. C'est, en effet, en raison de l'amour qu'il a pour lui, que le sujet en qui se trouve ce second amour, aime ce qui est comme

la reproduction de lui-même. Or, l'amour d'amitié est précisément ce second amour. Dans l'amour d'amitié, en effet, nous aimons notre ami comme un autre nous-même; et nous lui voulons du bien comme nous nous en voulons à nous-même.

Cette raison de dépendance entre l'amour d'amitié et l'amour de soi, essentielle à tout amour d'amitié, devra se retrouver jusque dans l'amour d'amitié surnaturelle, qu'est la charité, même quand cet amour aura Dieu comme terme; avec cette réserve toutefois que lorsqu'il s'agit de Dieu, soit dans l'ordre naturel, soit dans l'ordre surnaturel, l'amour même que nous avons pour nous fera que nous devrons aimer Dieu plus que nous nous aimons nous-même, c'est-à-dire vouloir à Dieu son bien, plus que nous ne voulons à nous notre propre bien : précisément parce que tout notre bien dépend de Dieu comme de sa première cause ou de sa première source. Mais cette réserve faite, l'amour que nous avons pour nous sera la condition essentielle et indispensable et totale de l'amour que nous avons pour Lui. C'est en ce sens que saint Thomas nous a dit plus haut (q. 26, art. 3, *ad 2um*) que nous aimons Dieu parce qu'il est notre bien; et que s'il n'était pas notre bien, il n'y aurait pour nous aucune raison de l'aimer (q. 26, art, 13, *ad 3um*).

Du reste, dans l'ordre de l'amitié surnaturelle qu'est la charité, nous trouvons encore une raison plus spéciale qui montre l'absolue impossibilité de séparer, dans cet amour, l'amour que nous avons pour nous de l'amour que nous devons avoir pour Dieu. L'amour de charité, en effet, a pour fondement essentiel, la béatitude éternelle. Il ne peut exister qu'entre ceux que ce bien réunit. Par conséquent, l'homme ne peut aimer Dieu de l'amour de charité, que s'il est lui-même participant de la béatitude éternelle, soit dans la possession actuelle de cette béatitude par la lumière de gloire, soit dans la possession de son gage infaillible qu'est la présence du Saint-Esprit par la grâce sanctifiante. Et plus il sera rendu participant de cette béatitude, plus il sera à même d'aimer Dieu de cet amour. Il s'ensuit que vouloir exclure cette participation en nous de la béatitude éternelle, c'est vouloir exclure la condition essentielle et indispensable de l'amour de charité à l'égard de Dieu. Précisément,

parce que l'amour de charité à l'égard de Dieu nous fait aimer Dieu comme notre ami, et que Dieu a d'autant plus la raison d'ami, pour nous, que nous lui ressemblons davantage dans la communauté du bien qui fonde cette amitié, plus nous aurons en nous le bien même de Dieu, plus nous pourrons l'aimer comme notre ami. Par conséquent, l'intérêt même de l'amour que nous devons avoir pour Dieu en Lui-même, selon qu'Il est notre ami, demande que nous nous souhaitions à nous-mêmes, le plus possible, la possession de ce même bien que nous devons vouloir à Dieu dans l'amour de charité.

Ce que nous venons de dire s'applique à l'amour de nous-mêmes, dans l'amour de charité, selon que nous nous considérons comme l'un des deux termes qu'implique l'amour d'amitié entre Dieu et nous. Combien plus cela est-il vrai encore si nous nous considérons comme quelque chose de Dieu Lui-même. Dans ce cas, il est manifeste que plus nous voudrons à Dieu son bien, dans l'ordre de la charité, plus nous devrons vouloir la participation de ce bien en nous, puisque le bien de Dieu en nous consiste précisément dans cette participation de son propre bien en nous. Il s'ensuit que vouloir exclure la pensée ou le désir de cette participation du bien de Dieu en nous, serait aller directement contre la charité qui doit nous faire vouloir le bien de Dieu en tout ce qui est de Lui.

Et l'on voit par là tout ce qu'Il y avait de faux, d'illusoire, et de trompeur dans la théorie de l'amour pur ou désintéressé, se donnant comme quelque chose de plus parfait dans l'ordre de la charité. Elle repose sur l'oubli ou l'inintelligence de ce qu'il y a de plus essentiel dans la charité surnaturelle ; en telle sorte que sous le spécieux prétexte de favoriser la charité et de la rendre plus parfaite, elle aboutissait à la détruire. C'est bien ce qu'avait clairement perçu le génie de Bossuet ; et pourquoi il a lutté avec tant d'énergie contre cette erreur. C'est aussi pour cela que le pape Innocent XII en condamnait les propositions les plus dangereuses dans son bref *Cum alias*, à la date du 12 mars 1699.

L'amour que nous devons avoir pour Dieu, dans la charité,

sera pleinement et parfaitement pur, si nous voulons à Dieu son bien parce que c'est son bien et parce que nous aimons Dieu non seulement comme un autre nous-même, en raison du même bien qui se retrouve en lui et en nous, mais infiniment plus que nous-mêmes, en raison même de l'amour que nous avons pour nous, parce que tout notre bien est en Lui comme dans sa première cause et dans sa source. Avec cela, nous devons nous aimer nous-mêmes, c'est-à-dire nous vouloir à nous du bien, et, ici, formellement, ce bien qu'est la vie éternelle ou la possession du même bien qui est celui de Dieu : parce que tout être est fait pour se vouloir du bien ; et parce que, dans l'ordre de la charité, outre qu'il est impossible d'aimer Dieu de l'amour de charité, si l'on ne communique avec Lui dans son propre bien, il y a encore que dans la mesure même où nous voulons à Dieu son bien, nous devons nous le vouloir aussi à nous comme étant quelque chose de Dieu et qui lui appartient.

Nous devons aimer Dieu pour Lui-même. Mais pouvons-nous, sur cette terre, l'atteindre immédiatement par notre acte d'amour ? C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner ; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article IV.

Si Dieu, dans cette vie, peut être aimé d'une façon immédiate ?

Trois objections veulent prouver que « Dieu, dans cette vie, ne peut pas être aimé d'une façon immédiate ». — La première fait observer que « *nous ne pourons aimer ce que nous ne connaissons pas*, comme le dit saint Augustin au livre X de *la Trinité* (ch. I, II). Or, Dieu n'est pas connu de nous d'une façon immédiate sur cette terre ; car *nous voyons maintenant dans un miroir et en énigme*, comme il est dit dans la première Epître *aux Corinthiens*, ch. XIII (v. 12). Donc nous ne pouvons

pas non plus l'aimer d'une façon immédiate ». — La seconde objection déclare que « celui qui ne peut pas ce qui est moins ne peut pas ce qui est plus. Or, aimer Dieu est plus que le connaître ; car *celui qui adhère à Dieu* par l'amour *devient un même esprit avec Lui*, comme il est dit dans la première Epître *aux Corinthiens*, ch. VI (v. 17). Or, l'homme ne peut point connaître Dieu d'une façon immédiate. Donc il pourra moins encore l'aimer » ainsi. — La troisième objection dit que « l'homme est séparé de Dieu par le péché, selon cette parole d'Isaïe, ch. LIX (v. 2) : *Vos péchés ont fait la séparation entre vous et votre Dieu*. Or, le péché est plutôt dans la volonté que dans l'intelligence. Donc l'homme pourra beaucoup moins aimer Dieu d'une façon immédiate qu'il ne pourra le connaître de la sorte ».

L'argument *sed contra* oppose que « la connaissance de Dieu, parce qu'elle est médiate, est appelée énigmatique, et disparaîtra dans la Patrie », pour faire place à la vision faciale, « comme on le voit par la première Epître *aux Corinthiens*, ch. XIII (v. 9 et suiv.). Or, *la charité ne disparaîtra point*, comme il est dit au même endroit (v. 9). Donc la charité de la voie adhère à Dieu d'une façon immédiate ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « comme il a été dit plus haut (q. 26, art. 1, *ad* 2um; I p., q. 16, art. 1; q. 82, art. 3), l'acte de la faculté de connaître se parfait en ce que l'objet connu est dans le sujet connaissant ; et l'acte de la faculté appétitive, selon que l'appétit se porte vers l'objet. Il suit de là que le mouvement de la faculté appétitive doit aller aux choses selon leur condition à elles, tandis que l'acte de la faculté de connaître se plie au mode du sujet qui connaît. D'autre part, l'ordre des choses en elles-mêmes est tel que Dieu est apte à être connu et aimé en raison de Lui-même, étant essentiellement la vérité même et la bonté qui font que tout le reste est connu et aimé. Mais, par rapport à nous, parce que notre connaissance a son point de départ dans les sens, ce qui est d'abord connaissable, c'est ce qui est le plus près du sens ; et le terme dernier de la connaissance est en ce qui s'en trouve le plus éloigné. Nous dirons donc, d'après cela, que l'amour,

qui est un acte de la faculté appétitive, même dans l'état de la vie présente, tend à Dieu d'abord et de Lui dérive aux autres choses ; en telle sorte que la charité aime Dieu d'une façon immédiate, et les autres choses, moyennant Dieu. Dans la connaissance, c'est l'inverse : en ce sens que nous connaissons Dieu par les autres choses, selon que la cause est connue par les effets, soit par voie d'excellence, soit par voie de négation », affirmant de Dieu, à un degré suréminent, tout ce qu'il y a de perfections dans son œuvre, et écartant de Lui tout ce qu'il y a, dans cette œuvre, en raison d'elle-même, d'imperfections, « comme on le voit par saint Denys, au livre des *Noms Divins* » (ch. 1 ; de S. Th., leç. 3). Cf. I p., q. 2.

L'*ad primum* accorde que « sans doute, les choses qui sont inconnues ne peuvent pas être aimées ; mais il ne s'ensuit pas que l'ordre de la connaissance et de l'amour soit le même. Car l'amour est le terme de la connaissance. Et voilà pourquoi, où la connaissance cesse, c'est-à-dire dans la chose même qui est connue par une autre, là aussitôt peut commencer l'amour ».

L'*ad secundum* dit que « parce que l'amour de Dieu est quelque chose de plus grand que sa connaissance, surtout en cette vie, en raison de cela il la présuppose. Et parce que la connaissance ne s'arrête point dans les choses créées, mais par elles tend à un Autre », qui est leur cause et les explique, « c'est en Lui que l'amour commence », quand il est ordonné, « et de là dérive aux autres choses, par mode d'une certaine circulation, alors que la connaissance, partant des créatures, va à Dieu, et que l'amour, partant de Dieu, comme de la fin dernière, dérive aux créatures ». — Donc, bien que dans l'ordre de la connaissance, les créatures viennent d'abord, en ce qui est de notre mode de connaître; cependant, pour ce qui est de l'amour, Dieu doit toujours, et d'une façon absolue, être le premier.

L'*ad tertium* déclare que « par la charité, l'éloignement de Dieu que cause le péché se trouve enlevé ; ce que ne fait point la connaissance seule. Et voilà pourquoi c'est la charité, qui en aimant, unit l'âme à Dieu, d'une façon immédiate, par le lien d'une union spirituelle ».

Même sur cette terre, Dieu doit être le premier dans l'ordre de l'amour ; et tout le reste n'est aimé qu'après Lui. — Mais peut-Il, Dieu, être aimé totalement par ceux qui l'aiment ? C'est ce que nous devons maintenant considérer ; et tel est l'objet de l'article suivant.

Article V.

Si Dieu peut être aimé totalement ?

Trois objections veulent prouver que « Dieu ne peut pas être aimé totalement ». — La première est que « l'amour suit la connaissance. Or, Dieu ne peut point être totalement connu de nous ; car ce serait le comprendre. Donc Il ne peut pas être aimé totalement par nous ». — La seconde objection dit que « l'amour est une certaine union, comme on le voit par saint Denys, au chapitre IV des *Noms Divins* (de S. Th., leç. 9, 12). Or, le cœur de l'homme ne peut pas s'unir à Dieu totalement ; car *Dieu est plus grand que notre cœur*, comme il est dit dans la première épître de saint Jean, ch. III (v. 20). Donc Dieu ne peut pas être totalement aimé ». — La troisième objection fait observer que « Dieu s'aime totalement Lui-même. Si donc Il est aimé par quelque autre totalement, il est quelque autre que Dieu qui aime Dieu autant qu'Il s'aime Lui-même. Or, ceci ne peut pas être. Donc Dieu ne peut pas être aimé totalement par quelque créature ».

L'argument *sed contra* cite le texte du *Deutéronome*, où « il est dit, ch. VI (v. 5) : *Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur* ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « l'amour se trouvant comme au milieu entre l'aimant et l'aimé, quand on demande si Dieu peut être aimé totalement, cela peut s'entendre d'une triple manière. — D'abord, en telle sorte que le mode de la totalité se réfère à la chose aimée. En ce sens, Dieu doit être aimé totalement ; car tout ce qui est de Dieu, l'homme doit l'aimer. — D'une autre manière, en telle sorte que la totalité se réfère à celui qui aime. Et, de cette manière, encore,

Dieu doit être totalement aimé; car c'est de tout son pouvoir que l'homme doit aimer Dieu et ordonner à Dieu tout ce qu'il a, selon cette parole du *Deutéronome*, ch. VI (v. 5) », déjà citée à l'argument *sed contra* : « *Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur*. — D'une troisième manière, on peut l'entendre selon la comparaison de l'aimant à la chose aimée, en ce sens que le mode de l'aimant égale le mode de l'aimé. Et ceci ne peut pas être. Dès là, en effet, que tout être est aimable dans la mesure même où il est bon, Dieu, dont la bonté est infinie, est infiniment aimable. Or, nulle créature ne peut aimer Dieu d'un amour infini; car toute vertu de la créature, qu'elle soit naturelle ou qu'elle soit infuse, est finie ».

« Et, par-là, ajoute saint Thomas, se trouve donnée la réponse aux objections. Car les trois premières procèdent selon ce troisième sens; et la dernière », l'argument *sed contra*, « procède au second sens ».

Tout ce qui est de Dieu, l'homme doit l'aimer, et de tout son pouvoir, sans qu'il puisse jamais d'ailleurs égaler par son amour l'infinie bonté de Dieu qui en est l'objet. — Mais y a-t-il une mesure à déterminer dans cet amour, d'ailleurs total, que l'homme doit avoir pour Dieu et qui constituerait, une fois atteinte, la perfection de cet amour; ou la mesure de l'amour de Dieu est-elle qu'il soit sans mesure? C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article VI.

Si dans l'amour divin il y a quelque mesure à avoir?

Trois objections veulent prouver que « dans l'amour divin, il est une mesure à avoir ». — La première est que « la raison de bien consiste dans *le mode, l'espèce et l'ordre*, comme on le voit par saint Augustin au livre de *la Nature du bien* (ch. III; cf. I p., q. 5, art. 5). Or, l'amour de Dieu est ce qu'il y a de meilleur dans l'homme, selon cette parole de l'Épître *aux*

Colossiens, ch. III (v. 14) : *Par-dessus tout, ayez la charité.* Donc l'amour de Dieu doit avoir une mesure ». — La seconde objection est un autre texte de « saint Augustin », qui « dit, au livre des *Mœurs de l'Église* (ch. VIII) : *Enseigne-moi, je te prie, quelle est la mesure de l'amour. Car je crains que je ne m'enflamme plus ou moins qu'il ne faut dans le désir et l'amour de mon Seigneur.* Or, c'est en vain qu'il eût cherché cette mesure, si, en effet, il n'y avait une mesure dans l'amour divin. Donc il y a une mesure dans cet amour ». — La troisième objection, elle aussi, s'autorise de « saint Augustin », qui « dit, au livre IV de son *Commentaire littéral de la Genèse* (ch. III), que *le mode est ce qui est déterminé par la mesure propre de chaque être.* Or, la mesure de la volonté humaine, comme de l'action extérieure, est la raison. Il suit de là que comme dans l'effet extérieur de la charité, il faut avoir un certain mode fixé par la raison, selon cette parole de l'Épître *aux Romains*, ch. XII (v. 1) : *Que votre hommage soit raisonnable*, de même aussi l'amour intérieur de Dieu doit avoir son mode » ou sa mesure.

L'argument *sed contra* est le fameux texte de « saint Bernard », qui « dit, au livre *de l'Amour de Dieu* (ch. I), que *la raison d'aimer Dieu est Dieu Lui-même; et sa mesure, d'aimer sans mesure* ».

Au corps de l'article, saint Thomas fait observer que « comme on le voit par le texte de saint Augustin cité dans la troisième objection, le mode implique une certaine détermination de mesure »; et c'est aussi pour cela que les mots mesure et mode se prennent l'un pour l'autre, comme nous le faisons nous-mêmes au cours de cet article. « Cette détermination de mesure se trouve et dans la mesure qui mesure et dans la chose mesurée; mais non cependant de la même manière. Dans la mesure qui mesure, en effet, elle se trouve d'une façon essentielle ; car cette mesure, par elle-même, détermine et mesure les autres choses. Dans les choses mesurées, au contraire, la mesure se trouve en raison d'autre chose, c'est-à-dire en tant qu'elles atteignent leur mesure. De là vient que dans la mesure elle-même on ne peut rien trouver qui ne soit mesuré; tandis que les choses soumises à une mesure demeurent privées de mesure

à moins qu'elles n'atteignent la mesure qui est la leur, soit qu'elles restent en deçà, soit qu'elles la dépassent. — Or, dans toutes les choses de l'appétit et de l'action, la mesure est la fin ; car des choses que nous voulons ou que nous faisons, il faut que la raison propre se tire de la fin, comme on le voit par Aristote au livre II des *Physiques* (ch. IX, n. 5 ; de S. Th., leç. 15). Aussi bien, la fin, par elle-même, a sa mesure ; tandis que les choses qui sont ordonnées à la fin se trouvent avoir leur mesure du fait qu'elles sont proportionnées à la fin. C'est pour cela que, comme le dit Aristote au premier livre des *Politiques* (ch. III, n. 17 ; de S. Th., leç. 8), *la volition de la fin, dans tous les arts, est sans fin et sans terme ; tandis que les choses qui sont pour la fin ont un certain terme*. Et, en effet, le médecin ne met aucun terme à la santé ; il la procure le plus parfaite possible ; mais il fixe un terme aux remèdes : car il n'en donne point autant qu'il pourrait en donner, mais selon la proportion voulue pour la santé, en telle sorte que si les remèdes dépassaient cette proportion ou ne l'atteignaient point, ils manqueraient de mesure. — D'autre part, la fin de toutes les actions humaines et de toutes nos affections est l'amour de Dieu par lequel surtout nous atteignons la fin dernière, comme il a été dit plus haut (q. 17, art. 6 ; q. 23, art. 6). Il s'ensuit que dans l'amour de Dieu, on ne peut marquer de mesure, comme dans la chose mesurée, en telle sorte qu'il s'y trouve le plus et le moins » ou le trop et pas assez ; « mais comme dans la mesure elle-même, dans laquelle il ne peut jamais y avoir excès ; car plus la règle est atteinte, mieux la chose va. Aussi bien, plus Dieu est aimé, plus l'amour est excellent ». Cf. I^a-2^{ae}, q. 64, art. 4.

L'*ad primum* déclare que « ce qui est par soi l'emporte sur ce qui est par autre chose. Et donc la bonté de la mesure, qui a sa mesure par elle-même, l'emporte sur la bonté de la chose mesurée qui tire sa mesure d'un autre. De même aussi la charité, qui a sa mesure à titre de mesure, l'emporte sur les autres vertus qui ont leur mesure par mode de choses mesurées ».

L'*ad secundum* fait observer que « saint Augustin ajoute, là-même (ch. VIII), que le mode d'aimer Dieu est de l'aimer de tout notre cœur, c'est-à-dire autant qu'on peut l'aimer. Et ceci

revient au mode ou à la mesure qui convient à la mesure ».

L'*ad tertium* répond que « l'affection » intérieure « dont l'objet est soumis au jugement de la raison » ou qui porte sur ce qui est ordonné à la fin, « doit être mesurée par la raison. Mais l'objet de l'amour divin, qui est Dieu, dépasse le jugement de la raison. Et voilà pourquoi cet amour n'est point mesuré par la raison, mais la dépasse. — Il n'y a pas d'ailleurs à retenir qu'il en soit des actes extérieurs de la charité comme de son acte intérieur. L'acte intérieur, en effet, a raison de fin; car le bien dernier de l'homme consiste en ce que son âme adhère à Dieu, selon cette parole du psaume (LXXII, v. 28) : *Pour moi, adhérer à Dieu, c'est mon bien.* Les actes extérieurs, au contraire, ont raison de chose ordonnée à la fin. Et voilà pourquoi ils doivent être mesurés selon la proportion de la charité et de la raison ».

L'amour de Dieu, qu'il s'agisse de l'amour qui veut Dieu comme son bien, ou de l'amour qui veut à Dieu son bien, est la fin dernière qui motive tout ce que l'homme peut vouloir ou faire. Il faudra donc que l'homme mesure sur cet amour tout ce qu'il veut et tout ce qu'il fait; mais cet amour lui-même n'aura d'autre mesure que le pouvoir d'aimer qui est dans l'homme : l'homme sera d'autant plus parfait que cet amour sera plus grand : parfait dans l'ordre du mérite, sur cette terre; parfait au sens pur et simple dans le ciel, alors que Dieu objet de cet amour sera possédé par l'homme autant qu'il sera possible à l'homme de le posséder. — Parmi les amis que la charité embrasse, il y a aussi, nous l'avons dit, le prochain. Seulement, le prochain, sur cette terre, peut ne pas répondre toujours à notre amitié. Il se peut que nous l'aimions de ce parfait amour d'amitié qu'est la charité; et que lui-même ne nous aime point en retour. Il se pourra même qu'il nous haïsse. Dans ce cas, où donc sera la plus grande perfection dans l'amour de charité: sera-ce d'aimer son ami; ou d'aimer son ennemi? Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article IX.

Est-il plus méritoire d'aimer son ennemi que d'aimer son ami?

Trois objections veulent prouver qu' « il est plus méritoire d'aimer son ennemi que d'aimer son ami ». — La première observe qu' « il est dit, en saint Matthieu, ch. v (v. 46) : *Si vous aimez ceux qui vous aiment, quelle récompense aurez-vous?* Donc aimer son ami n'a pas de mérite en vue de la récompense. Et, au contraire, aimer son ennemi a ce mérite, comme il est montré au même endroit (v. 44, 45, 48). Donc il est plus méritoire d'aimer ses ennemis que d'aimer ses amis ». — La seconde objection déclare qu' « une chose est d'autant plus méritoire qu'elle procède d'une charité plus grande. Or, aimer son ennemi est le propre des *parfaits enfants de Dieu*, comme le dit saint Augustin dans l'*Enchiridion* (ch. LXXIII); tandis que aimer son ami appartient aussi à la charité imparfaite. Donc il y a un plus grand mérite à aimer son ennemi qu'à aimer son ami ». — La troisième objection dit qu' « il semble qu'il y a un plus grand mérite, lorsqu'il y a un plus grand effort pour le bien; car *chacun recevra sa récompense en proportion de sa peine*, comme il est dit dans la première Épître *aux Corinthiens*, ch. III (v. 8). Or, un plus grand effort est requis pour aimer son ennemi que pour aimer son ami; car c'est chose plus difficile. Donc il semble qu'aimer son ennemi est plus méritoire qu'aimer son ami ».

L'argument *sed contra* oppose que « ce qui est meilleur est plus méritoire. Or, c'est chose meilleure d'aimer son ami; car il est mieux d'aimer celui qui est meilleur, et l'ami qui nous aime est meilleur que l'ennemi qui nous hait. Il s'ensuit qu'aimer son ami est chose meilleure qu'aimer son ennemi ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous rappelle que « la raison d'aimer le prochain, dans la charité, c'est Dieu, comme il a été dit plus haut (q. 25, art. 1). Lors donc qu'on demande

ce qu'il y a de mieux, ou de plus méritoire : d'aimer son ennemi; ou d'aimer son ami; ces deux sortes d'amours peuvent se comparer d'une double manière : ou du côté du prochain qui est aimé; ou du côté de la raison qui fait qu'on l'aime. — Du côté du prochain, l'amour de l'ami l'emporte sur l'amour de l'ennemi. C'est qu'en effet l'ami est chose meilleure et il nous tient de plus près. Il s'ensuit qu'il est une matière plus apte à l'acte d'amour. Par conséquent, l'acte d'amour tombant sur cette matière est meilleur. Aussi bien, son contraire sera chose plus mauvaise : et, en effet, c'est chose pire de haïr son ami que de haïr son ennemi. — Mais, du côté de la raison de l'amour dans la charité, l'amour de l'ennemi l'emporte à un double titre. D'abord, parce que l'amour de l'ami peut avoir une autre raison que Dieu; l'amour de l'ennemi, au contraire, a Dieu pour unique raison. Et, secondement, à supposer que tous deux soient aimés pour Dieu, l'amour de Dieu apparaît plus fort, quand il porte l'homme à un effet plus éloigné, savoir jusqu'à l'amour des ennemis; comme on voit que la vertu du feu est plus grande, quand elle envoie sa chaleur plus loin. De même encore l'amour divin se montre d'autant plus fort qu'il nous fait accomplir des choses plus difficiles; comme la vertu du feu se montre également plus forte, quand elle peut consumer une matière moins apte à être brûlée. — Mais, de même que le feu agit avec plus de force sur les objets plus rapprochés, de même aussi la charité a plus de ferveur quand il s'agit de ceux qui nous sont plus unis. Et, à ce titre, l'amour des amis, considéré en lui-même, est plus fervent et meilleur que l'amour des ennemis ».

L'*ad primum* répond que « la parole du Seigneur » en saint Matthieu, « doit s'entendre de la chose en soi. C'est-à-dire que l'amour des amis n'a pas de récompense auprès de Dieu, quand les amis sont aimés uniquement parce qu'ils sont des amis; et cela paraît se produire, quand les amis sont aimés de telle sorte qu'on n'aime point les ennemis. Il demeure cependant que l'amour des amis est plus méritoire, s'ils sont aimés pour Dieu, et non pas seulement parce qu'ils sont des amis ».

« Quant aux autres objections, ajoute saint Thomas, elles se

trouvent résolues par ce qui a été dit ; car les deux raisons qui suivent, procèdent du côté de la raison d'aimer ; et la dernière », qui était l'argument *sed contra*, « du côté de ceux qui sont aimés » : elles ont donc, chacune, dans son ordre, leur part de vérité.

En soi, l'amour des amis l'emporte comme ferveur et comme bonté sur l'amour des ennemis ; car les amis doivent être plus aimés, et le sont, en effet. Mais, à certains égards, l'amour des ennemis peut être meilleur : pour autant qu'il est plus manifestement d'ordre divin, et qu'il accuse davantage la puissance de l'amour de Dieu au cœur de l'homme. — Mais que penser de l'acte de charité selon qu'il porte sur Dieu, ou selon qu'il porte sur le prochain. Quel est, de ces deux actes d'amour, celui qui doit être tenu pour le meilleur et le plus méritoire. C'est ce que nous allons considérer, avec saint Thomas, dans l'article suivant, qui sera le dernier de la question actuelle.

Article X.

S'il est plus méritoire d'aimer le prochain que d'aimer Dieu ?

Trois objections veulent prouver qu' « il est plus méritoire d'aimer le prochain que d'aimer Dieu ». — La première déclare que « cette chose paraît plus méritoire que l'Apôtre » saint Paul « a choisie de préférence. Or, saint Paul a préféré l'amour du prochain à l'amour de Dieu, selon cette parole de l'Epître *aux Romains*, ch. IX (v. 3) : *Je souhaitais être rejeté du Christ pour mes frères*. Donc il est plus méritoire d'aimer le prochain que d'aimer Dieu ». — La seconde objection fait remarquer qu' « il semble moins méritoire, en un sens, d'aimer son ami, comme il a été dit (art. préc.). Or, Dieu est l'ami par excellence, Lui qui *nous a aimés le premier*, comme il est dit dans la première Epître de saint Jean, ch. IV (v. 10). Donc il semble que de l'aimer est chose moins méritoire ». — La troisième objection dit que « ce qui est plus difficile semble être

plus vertueux et plus méritoire ; car *la vertu porte sur le bien difficile*, comme il est dit au livre II de l'*Éthique* (ch. III, n. 10; de S. Th., leç. 3). Or, il est plus facile d'aimer Dieu que d'aimer le prochain : soit parce que c'est naturellement que toutes choses aiment Dieu ; soit parce qu'en Dieu il n'est rien qui ne soit digne d'être aimé : ce qui n'arrive point quand il s'agit du prochain. Donc il est plus méritoire d'aimer le prochain que d'aimer Dieu ».

L'argument *sed contra* en appelle au grand principe que « ce d'où tout le reste dépend, l'emporte sur tout le reste. Or, l'amour du prochain n'est méritoire que parce que le prochain est aimé pour Dieu. Donc l'amour de Dieu est plus méritoire que l'amour du prochain ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « la comparaison dont il s'agit peut s'entendre d'une double manière. — D'abord, en telle sorte que les deux amours soient considérés séparément. Et alors, il n'est pas douteux que l'amour de Dieu est plus méritoire ; car la récompense lui est due pour lui-même : et, en effet, la récompense dernière consiste à jouir de Dieu, à qui tend le mouvement de l'amour divin. Aussi bien, à celui qui aime Dieu, la récompense est promise, en saint Jean, ch. XIV (v. 21) : *Si quelqu'un m'aime, il sera aimé de mon Père, et je me manifesterai à lui.* — D'une autre manière, la comparaison dont il s'agit peut s'entendre en telle sorte que l'amour de Dieu se prenne selon que Dieu seul est aimé ; et l'amour du prochain, selon qu'il est aimé pour Dieu. Et alors l'amour du prochain comprend l'amour de Dieu ; mais l'amour de Dieu ne comprend pas l'amour du prochain. Dans ce cas, on aura la comparaison de l'amour de Dieu parfait qui s'étend même au prochain, à l'amour de Dieu insuffisant et imparfait ; car *nous avons ce commandement reçu de Dieu, que celui qui aime Dieu aime aussi son frère* (première épître de saint Jean, ch. IV (v. 21). Et, en ce sens, l'amour du prochain l'emporte ». N'aimer que Dieu, sans aimer aussi et en même temps le prochain, serait chose essentiellement imparfaite dans l'ordre de la charité ; car cet ordre a été établi par Dieu en telle sorte que s'il y faut aimer Dieu par-dessus tout, il faut aussi aimer tous

ceux qui ont été appelés par Dieu à participer son bien : et c'est toute créature raisonnable apte à recevoir d'abord la grâce, puis la gloire.

L'*ad primum* donne une double réponse au sujet du texte de saint Paul. — « Selon une première explication de la glose, l'Apôtre ne formait pas ce souhait, d'être séparé du Christ pour ses frères, quand il était dans l'état de grâce ; mais il l'avait formé, quand il était dans l'état d'infidélité. Aussi bien, en cela, il ne doit pas être imité. — On peut dire aussi, avec saint Jean Chrysostome, au livre de *la Componction* (hom. XVI, *sur l'Épître aux Romains*), que par là il n'est point montré que l'Apôtre aimait le prochain plus que Dieu ; mais qu'il aimait Dieu plus que lui-même. Il voulait, en effet, pour un temps, être privé de la jouissance de Dieu, qui se réfère à l'amour de soi, pour que l'honneur de Dieu fût procuré dans le prochain, ce qui appartient à l'amour de Dieu ». — Vouloir à ce point le bien de Dieu que pour le voir réalisé, jusque dans le prochain, on consentirait à être soi-même, pour un temps, privé de son propre bonheur suprême, consistant dans la possession de Dieu, est un acte de sublime charité : avec ceci, pourtant, que si l'on se considère soi-même, non plus comme un terme d'amour distinct de Dieu, mais comme quelque chose de Dieu, on n'a pas le droit d'exclure de soi, et l'on doit, au contraire, se souhaiter à soi-même, en tout premier lieu, ce bien suprême que l'on souhaite aussi aux autres. Que si l'on considère le prochain, non plus directement comme quelque chose de Dieu, mais comme un terme distinct, en même temps que Dieu et nous, de l'amour d'amitié qu'est la charité, dans ce cas, l'ordre de la charité demande que d'une façon pure et simple, le prochain soit aimé moins que nous, et que nous nous voulions à nous-même, avant de le vouloir pour lui, le bien de la béatitude.

L'*ad secundum* répond que « l'amour de l'ami est dit moins méritoire quelquefois, pour cette raison que l'ami est aimé seulement pour lui-même », en raison des liens naturels qui nous attachent à lui ; « et, pour autant, cet amour reste en deçà de la vraie raison de l'amour de charité, qui est Dieu »,

objet de la béatitude surnaturelle. « Donc, que Dieu soit aimé pour Lui-même, cela ne diminue en rien le mérite, mais, au contraire, en constitue toute la raison ».

L'*ad tertium* déclare que « le bien, plus que le difficile, concourt à la raison de mérite et de vertu. Il n'est donc point nécessaire que tout ce qui est plus difficile soit plus méritoire; mais seulement ce qui étant plus difficile est aussi meilleur ».

L'acte principal, essentiel, de la charité, est l'acte même d'aimer. La charité, selon tout elle-même, ou sous sa raison d'habitus opératif dans l'ordre de l'amour portant sur tous ceux qui communient dans la possession actuelle ou future du bonheur de Dieu, est faite pour aimer, c'est-à-dire pour vouloir leur bien à tous ceux qui rentrent dans sa sphère. Cet acte d'amour tombant sur Dieu, s'y épanouit dans toute sa pureté, sa plénitude et sa perfection. Dieu est aimé pour Lui-même. Il est aimé directement, totalement ou sans réserve, et d'un amour que son objet lui-même rend nécessairement sans mesure. Tout le reste est aimé pour Lui, soit parce que c'est son bien qui est aussi le bien de tout le reste, soit parce que le bien de tout le reste est aussi son bien. Et plus Dieu est aimé, soit comme bien voulu ou que l'on souhaite pour soi et pour les autres, soit comme premier ami dont le bien s'étend au bien de tout le reste, plus l'acte d'amour dans la charité devient chose bonne et excellente. — Nous devons maintenant « considérer les effets qui sont la conséquence de cet acte principal de la charité. — Et, d'abord, ses effets intérieurs (q. 28-30); puis, ses effets extérieurs (q. 31-33). — Pour les effets intérieurs, nous aurons à considérer trois choses : premièrement, la joie; secondement, la paix; troisièmement, la miséricorde ». — D'abord, la joie. C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION XXVIII

DE LA JOIE

Cette question comprend quatre articles :

1° Si la joie est un effet de la charité ?
2° Si avec cette joie est compatible quelque tristesse ?
3° Si cette joie peut être pleine ?
4° Si elle est une vertu ?

Ces quatre articles étudient l'objet, la pureté, la plénitude, la nature de la joie que cause la charité. — D'abord, son objet.

Article Premier.

Si la joie est un effet de la charité en nous?

Trois objections veulent prouver que « la joie n'est pas un effet de la charité en nous ». — La première fait observer que « de l'absence de la chose aimée suit plutôt la tristesse que la joie. Or, Dieu, que nous aimons par la charité est absent, pour nous, tant que nous vivons sur cette terre ; et, en effet, *tant que nous sommes dans le corps, nous vivons exilés loin du Seigneur*, comme il est dit dans la seconde Épître *aux Corinthiens*, ch. v (v. 6). Donc la charité, en nous, cause la tristesse plutôt que la joie ». — La seconde objection dit que « par la charité, surtout, nous méritons la béatitude. Or, parmi les choses qui nous font mériter la béatitude, se mettent les pleurs, qui appartiennent à la tristesse ; selon cette parole de Notre-Seigneur en saint Matthieu, ch. v (v. 5) : *Bienheureux ceux qui pleurent, parce qu'ils seront consolés*. Donc la tristesse est plus l'effet de la charité que la joie ». — La troisième objection rappelle que

« la charité est une vertu distincte de l'espérance, comme il ressort de ce qui a été dit plus haut (q. 17, art. 6). Or, la joie est causée par l'espérance, selon cette parole de l'Épître *aux Romains*, ch. XII (v. 12) : *Pleins de joie en espérance*. Donc la joie n'est point causée par la charité ».

L'argument *sed contra* est formé de deux beaux textes empruntés à l'Épître *aux Romains*. « Il est dit, ch. V (v. 5), que *la charité de Dieu est répandue en nos cœurs par l'Esprit-Saint qui nous a été donné*. Or, la joie est causée en nous par l'Esprit-Saint, selon cette autre parole de l'Épître *aux Romains*, ch. XIV (v. 17) : *Le Royaume de Dieu n'est point le manger et le boire, mais la justice et la paix et la joie dans l'Esprit-Saint*. Donc la charité est cause de la joie ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « comme il a été dit plus haut, quand il s'est agi des passions (1^a-2^{ae}, q. 25, art. 3 ; q. 26, art. 1, *ad* 2um : q. 28, art. 5, dans les réponses), de l'amour procèdent et la joie et la tristesse, mais en sens inverse. La joie, en effet, est causée en vertu de l'amour, ou à cause de la présence du bien que l'on aime, ou aussi parce que le bien que nous aimons possède et conserve le bien qui est le sien. Ce second motif appartient surtout à l'amour de bienveillance qui fait qu'on se réjouit au sujet de son ami, quand tout va bien pour lui, alors même qu'il est absent pour nous. — En sens inverse, de l'amour suit la tristesse, soit à cause de l'absence de l'aimé; soit parce que celui à qui nous voulons du bien est privé de son bien ou se trouve en quelque manière déprimé. — Or, la charité est l'amour de Dieu, dont le bien est immuable; car Lui-même est sa bonté. D'autre part, du seul fait qu'Il est aimé, Il est en celui qui l'aime, par le plus noble de tous ses effets, selon cette parole de la première épître de saint Jean, ch. IV (v. 15) : *Celui qui demeure dans la charité, demeure en Dieu, et Dieu en lui* » : la charité, en effet, suppose la présence de l'Esprit-Saint dans l'âme et la production, par Lui, en nous, de cette participation de la nature divine qui nous fait enfants de Dieu et nous donne droit à l'héritage du ciel; elle constitue donc, même pour nous, le plus précieux de tous les biens. « Il s'ensuit que » soit du

côté de Dieu soit de notre côté, ou soit en raison du bien de Dieu en Lui-même, soit en raison du bien de Dieu en nous, qui constitue aussi proprement et par excellence notre bien à nous, « la joie spirituelle qui a Dieu pour objet est causée par la charité ».

L'*ad primum* explique que « nous sommes dits vivre exilés loin du Seigneur, tant que nous vivons dans le corps, en comparaison de la présence qui fait que Dieu est présent à quelques-uns par la vision face à face ; aussi bien l'Apôtre ajoute, au même endroit (v. 7) : *Nous marchons par la foi et non par la vision*. Mais cependant Dieu est aussi présent en ceux qui l'aiment, même sur cette terre, par l'inhabitation de la grâce ».

L'*ad secundum* fait observer que « les pleurs qui méritent la béatitude portent sur ce qui est contraire à la béatitude. Aussi bien la raison est la même, que ces pleurs soient causés par la charité, et que soit causée par elle la joie spirituelle qui a Dieu pour objet ; car c'est une même raison qui fait qu'on se réjouit de tel bien et qu'on s'attriste de tout ce qui lui est contraire ».

L'*ad tertium* dit qu' « au sujet de Dieu, la joie spirituelle peut se produire d'une double manière : ou selon que nous nous réjouissons du bien divin considéré en lui-même ; ou selon que nous nous réjouissons du bien divin participé en nous. La première joie est meilleure ; et c'est elle qui procède principalement de la charité. Mais la seconde joie », qui cependant procède elle aussi de la charité, en seconde ligne, « procède encore de l'espérance, par laquelle nous attendons la fruition divine. — Et toutefois, ajoute expressément saint Thomas lui-même, cette fruition, qu'elle soit parfaite » au ciel « ou qu'elle soit imparfaite », sur la terre, « se mesure à la mesure même de la charité ».

La joie spirituelle, d'ordre proprement surnaturel, a pour objet le bien propre de Dieu, selon que Lui-même le possède, ou aussi selon que nous le participons nous-mêmes et qu'il devient notre bien. Or, le premier mouvement affectif qui

atteint ce bien-là, c'est la charité, ou l'acte d'amour strictement surnaturel. C'est donc de la charité, comme de sa cause propre, que procède cette joie spirituelle. — Cette joie, effet propre de la charité, est-elle absolument pure et sans mélange, ou peut-elle compatir avec elle quelque tristesse? Ce nouveau point va faire l'objet de l'article qui suit.

Article II.

Si la joie spirituelle que cause la charité admet le mélange de la tristesse?

Trois objections veulent prouver que « la joie spirituelle causée par la charité admet le mélange de la tristesse ». — La première dit que « se réjouir avec le prochain de ce qui est son bien appartient à la charité, selon cette parole de la première Épître *aux Corinthiens*, ch. XIII (v. 6) : *La charité ne se réjouit pas avec les impies mais se réjouit avec les justes.* Or, cette joie admet le mélange de la tristesse, selon cette parole de l'Épître *aux Romains*, ch. XII (v. 15) : *Se réjouir avec ceux qui se réjouissent, pleurer avec ceux qui pleurent.* Donc la joie spirituelle de la charité admet le mélange de la tristesse ». — La seconde objection fait observer que « *la pénitence*, comme le dit saint Grégoire (hom. XXXIV *sur l'Évangile*), *consiste à pleurer les péchés passés et à ne plus commettre ce qui mérite d'être pleuré.* Or, la vraie pénitence n'est point sans la charité. Donc la joie de la charité se trouve mêlée de tristesse ». — La troisième objection déclare que « c'est en vertu de la charité que l'homme désire d'être avec le Christ, selon cette parole de l'Épître *aux Philippiens*, ch. I (v. 23) : *Désirant de mourir et d'être avec le Christ.* Or, de ce désir, vient dans l'homme une certaine tristesse, selon cette parole du psaume (CXIX, v. 5) : *Hélas! quelle douleur pour moi! car mon exil s'est prolongé.* Donc la joie de la charité se trouve mêlée de tristesse ».

L'argument *sed contra* oppose que « la joie de la charité est la joie de la divine sagesse. Or, cette joie n'admet aucun mé-

lange de tristesse, selon cette parole du livre de la *Sagesse*, ch. VIII (v. 16) : *Son commerce n'a point d'amertume.* Donc la joie de la charité ne souffre aucun mélange de tristesse ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « la charité cause une double joie, au sujet de Dieu, ainsi qu'il a été dit (art. préc., *ad 3um*). — L'une, principale, et qui est propre à la charité », selon qu'elle est un amour d'amitié à l'endroit de Dieu, « fait que nous nous réjouissons du bien divin considéré en lui-même. Cette joie de la charité n'admet aucun mélange de tristesse; pas plus que ce bien qui en est l'objet ne peut souffrir aucun mélange de mal. Et voilà pourquoi l'Apôtre dit, dans son Épître *aux Philippiens*, ch. IV (v. 4) : *Réjouissez-vous dans le Seigneur toujours.* — L'autre joie de la charité est celle qui fait qu'on se réjouit du bien divin selon qu'il est participé par nous. Or, cette participation peut être empêchée par des choses contraires. Il s'ensuit que de ce chef la joie de la charité peut être mêlée de tristesse : pour autant qu'on s'attriste de ce qui répugne à la participation du bien divin, soit en nous, soit dans le prochain que nous aimons comme d'autres nous-mêmes »; et, par exemple, ce sera, pour nous, dans le passé les péchés commis, dans le présent les tentations et les périls qui menacent notre fidélité, dans l'avenir l'incertitude de notre persévérance; pour le prochain, la pensée de sa faiblesse, ou de son infidélité, et autres motifs de ce genre; et, pour tous, les misères de cette vie, de quelque nature qu'elles puissent être.

L'*ad primum* confirme cette dernière remarque. « Les pleurs du prochain ne coulent jamais qu'en raison de quelque mal. Or, tout mal implique un manque de participation du Bien souverain. Il s'ensuit que la charité fait qu'on s'attriste avec le prochain pour autant que la participation du bien divin se trouve empêchée en lui ».

L'*ad secundum* déclare que « *les péchés font la séparation entre Dieu et nous*, comme il est dit dans Isaïe, ch. LIX (v. 2). Et voilà pourquoi la raison de nous attrister au sujet de nos péchés passés ou même de ceux des autres, c'est que par eux nous sommes empêchés de participer le bien divin.

L'*ad tertium* dit que « sans doute, dans l'exil de la misère présente, nous participons, d'une certaine manière, le bien divin », qui doit faire notre béatitude, « par la connaissance et l'amour; mais la misère de cette vie empêche que nous ayons la participation parfaite de ce bien, telle que nous l'aurons dans la Patrie. Et voilà pourquoi cette tristesse même qui fait qu'on se désole du retard de la gloire appartient à l'empêchement de la participation du bien divin » en nous.

La joie spirituelle, selon qu'elle a pour objet le bien de Dieu possédé par Dieu en Lui-même, ne souffre aucun mélange de tristesse ; car Dieu a toujours de la façon la plus immuable et la plus pleine et la plus parfaite son propre bien. Cette joie est causée par l'amour d'amitié que nous avons pour Dieu, selon que nous lui voulons son bien à Lui-même en Lui-même. Selon qu'elle a pour objet le bien de Dieu possédé en fait ou en espérance par nous et par le prochain, la joie qui est l'effet de la charité peut être mêlée de tristesse, et doit même l'être nécessairement, en raison des misères de cette vie, qui sont de nature à compromettre ou empêcher et retarder la possession parfaite du bien divin en nous. Il suit de là qu'en raison même de la charité et dans la mesure où elle est parfaite en nous, notre vie sur cette terre doit être un mélange ininterrompu de joie et de tristesse, avec ceci pourtant que la joie, une joie toute divine et de profondeur en même temps que de suavité infinie, doit toujours dominer, puisqu'elle a pour objet et pour cause l'infini bonheur du divin Ami jouissant éternellement du bien infini qu'Il possède à l'abri de tout mal. — Cette joie spirituelle causée par la charité peut-elle se trouver en nous d'une façon pleine et entière, ou n'y sera-t-elle jamais qu'à l'état partiel ou diminué? C'est ce que nous devons maintenant considérer ; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article III.

Si la joie spirituelle que cause la charité peut se trouver remplie en nous?

Trois objections veulent prouver que « la joie spirituelle causée par la charité ne peut pas se trouver remplie en nous ». — La première est que « plus la joie que nous avons de Dieu est grande, plus sa joie en nous se remplit. Or, nous ne pouvons jamais avoir de Dieu une joie aussi grande qu'Il mérite qu'on se réjouisse à son sujet; car toujours sa bonté, qui est infinie, dépasse la joie de la créature, qui est chose finie. Donc la joie que nous avons de Dieu ne peut jamais se trouver remplie ». — La seconde objection dit que « ce qui est rempli » ou accompli et achevé « ne saurait être plus grand. Or, la joie des bienheureux peut être plus grande », ou admet quelque chose de plus grand qu'elle; « puisque la joie d'un bienheureux est plus grande que la joie d'un autre. Donc la joie qui porte sur Dieu ne peut pas être remplie » ou avoir son accomplissement plein et parfait « dans la créature ». — La troisième objection fait remarquer que « la compréhension ne semble pas être autre chose que la plénitude de la connaissance. Or, si la faculté de connaître de la créature est chose finie, sa faculté affective l'est également. Puis donc que Dieu ne peut pas être *compris* par une créature, il ne semble pas que la joie d'aucune créature au sujet de Dieu puisse se trouver remplie ».

L'argument *sed contra* est le mot formel de « Notre-Seigneur », qui « dit à ses disciples, en saint Jean, ch. XV (v. 11) : *Que ma joie soit en vous; et que votre joie soit pleine* ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « la plénitude de la joie peut s'entendre d'une double manière. — D'abord, du côté de la chose qui est l'objet de la joie, en telle sorte qu'on se réjouisse à son sujet autant qu'elle mérite qu'on le fasse. De la sorte, il n'y a, à être pleine, que la seule joie que Dieu a de Lui-même; car cette joie est infinie et correspond à l'infinie bonté de Dieu; tandis que la joie de toute créature

doit être nécessairement finie. — D'une autre manière, on peut entendre la plénitude de la joie du côté du sujet qui se réjouit. Or, la joie se compare au désir comme le repos au mouvement, ainsi qu'il a été dit plus haut (dans le traité des passions, 1^{a}-2^{ae}, q. 25, ou 24, art. 1, 2). D'autre part, le repos est plein, quand il ne reste plus rien du mouvement. Il s'ensuit que la joie est pleine, quand il ne reste plus rien à désirer. Et, sans doute, tant que nous sommes dans ce monde, le mouvement du désir ne se repose point en nous; car il reste toujours que nous approchions davantage de Dieu par la grâce, ainsi qu'il ressort de ce qui a été dit plus haut (q. 24, art. 4, 7). Mais, quand une fois on sera parvenu à la béatitude parfaite, il ne restera plus rien à désirer. Là, en effet, se trouvera la pleine fruition de Dieu, dans laquelle l'homme obtiendra tout ce qu'il peut désirer même à l'endroit des autres biens, selon cette parole du psaume (CII, v. 5) : *Celui qui remplit dans les biens ton désir*. Aussi bien non seulement se reposera le désir qui nous fait désirer Dieu, mais ce sera aussi le repos de tous les désirs » : l'homme n'aura plus rien à désirer, possédant désormais tous les biens qui sont ou peuvent être l'objet de ses désirs. « Il s'ensuit que la joie des bienheureux est parfaitement pleine et même plus que pleine » ou débordante; « car ils recevront plus qu'ils ne sont capables de désirer, *n'étant jamais venu au cœur de l'homme ce que Dieu prépare à ceux qui l'aiment*, comme il est dit dans la première Épître *aux Corinthiens*, ch. II (v. 9). Et de là vient qu'il est dit, en saint Luc, ch. VI (v. 38) : *Ce sera une bonne mesure, une mesure pleine et débordante, qu'on versera dans votre sein*. Toutefois, parce qu'il n'est aucune créature qui soit capable d'une joie portant sur Dieu, qui soit digne de Lui, de là vient que cette joie totalement pleine n'est point reçue dans l'homme, mais c'est plutôt l'homme qui entre en elle » et qui s'y trouve plongé, « selon cette parole du Seigneur en saint Matthieu, ch. XXV (v. 21, 23) : *Entre dans la joie de ton Seigneur* ». — Pouvait-on expliquer de façon plus délicieuse et plus profonde ces admirables textes de l'Écriture, de l'Évangile surtout, ayant trait à la plénitude de la joie qui sera le partage des élus dans le ciel.

L'*ad primum* dit que « l'objection procédait de la plénitude de la joie qui se tire du côté de la chose qui en est l'objet ».

L'*ad secundum* déclare que « lorsqu'on sera arrivé à la béatitude, chacun atteindra le terme qui lui a été fixé d'avance en vertu de la prédestination divine; et il ne restera plus rien, au delà de ce terme, vers quoi l'on puisse tendre; bien que dans cette fixation dernière, l'un se trouve arrivé à une plus grande proximité de Dieu et l'autre à une proximité moindre. Aussi bien, la joie de chacun sera pleine, du côté du sujet qui se réjouit : car le désir de chacun sera pleinement reposé » ou rassasié et satisfait. « Et toutefois, la joie de l'un sera plus grande que la joie de l'autre, en raison d'une participation plus pleine de la divine béatitude ».

L'*ad tertium* répond que « la compréhension implique la plénitude de la connaissance, du côté de la chose connue; en telle sorte que cette chose soit connue autant qu'elle peut l'être. Et cependant la connaissance, elle aussi, a une certaine plénitude, du côté du sujet qui connaît, comme il a été dit de la joie. Aussi bien l'Apôtre dit, dans l'Épître *aux Corinthiens*, ch. I (v. 9) : *Emplissez-vous de la connaissance de sa volonté en toute sagesse et intelligence spirituelle* ».

Cette joie spirituelle dont nous avons dit l'objet, la pureté possible, la plénitude future, qu'est-elle en elle-même? Quelle est sa nature ou son essence? Serait-elle une vertu? Saint Thomas nous va répondre à l'article qui suit.

Article IV.

Si la joie est une vertu?

Trois objections veulent prouver que « la joie est une vertu ». — La première dit que « le vice est contraire à la vertu. Or, la tristesse est assignée comme vice; ainsi qu'on le voit pour la paresse et pour l'envie. Donc la joie doit elle aussi être assignée comme vertu ». — La seconde objection déclare que

« comme l'amour et l'espoir sont des passions qui ont pour objet le bien; de même aussi la joie. Or, l'amour ou la charité et l'espérance sont assignées comme vertus. Donc il doit en être de même de la joie ». — La troisième objection fait observer que « les préceptes de la loi visent les actes des vertus. Or, un précepte nous est donné de nous réjouir au sujet de Dieu, selon cette parole de l'Épître *aux Philippiens*, ch. IV (v. 4) : *Réjouissez-vous dans le Seigneur toujours*. Donc la joie est une vertu ».

L'argument *sed contra* se contente de déclarer qu' « on ne la trouve énumérée ni parmi les vertus théologales, ni parmi les vertus morales, ni parmi les vertus intellectuelles, comme il ressort de ce qui a été dit » dans le traité des vertus, *1ª-2ªe*, q. 57, art. 2; q. 60; q. 62, art. 3.

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « la vertu, comme il a été dit plus haut (*1ª-2ªe*, q. 55, art. 2), est un habitus opératif; et voilà pourquoi selon sa raison propre elle a d'être inclinée à un certain acte. Or, il arrive que d'un même habitus proviennent plusieurs actes de même nature subordonnés dont l'un est la suite de l'autre. Et parce que les actes qui suivent ne procèdent de l'habitus de la vertu que par l'entremise de l'acte premier, de là vient que la vertu ne se définit et n'a son nom que par l'acte premier, bien que les actes suivants en découlent. D'autre part, il est manifeste, après ce qui a été dit plus haut des passions (*1ª-2ªe*, q, 25 ou 24, art. 1, 2, 3; q. 27, art. 4), que l'amour est le premier mouvement affectif de la faculté appétitive; et après lui viennent le désir et la joie. Ce sera donc le même habitus de vertu qui inclinera à aimer, à désirer le bien qu'on aime et à se réjouir à son sujet. Mais parce que l'amour, parmi ces actes, est le premier, de là vient que la vertu ne tire son nom ni du désir, ni de la joie, mais de l'amour et s'appelle la charité. Et donc la joie n'est pas une vertu distincte de la charité, mais un acte ou un effet de cette vertu. Aussi bien est-ce pour cela qu'elle est énumérée parmi les fruits » de l'Esprit-Saint, « comme on le voit dans l'Épître *aux Galates*, ch. V (v. 22) ». Cf. *1ª-2ªe*, q. 70.

L'*ad primum* répond que « la tristesse, qui a raison de vice,

est causée par l'amour désordonné de soi, lequel n'est pas un vice spécial, mais une certaine racine générale de tous les vices, comme il a été dit plus haut (I^a-2^{ae}, q. 76, art. 4). C'est pour cela qu'il a fallu assigner certaines tristesses comme vices spéciaux, parce qu'elles ne dérivent point d'un vice spécial, mais d'un vice général. L'amour de Dieu, au contraire, est assigné comme une vertu spéciale, qui est la charité, à laquelle se ramène la joie, ainsi qu'il a été dit, à titre d'acte propre ».

L'*ad secundum* fait observer que « l'espoir est une suite de l'amour, comme la joie; mais l'espoir ajoute, du côté de l'objet, une certaine raison spéciale, la raison de chose ardue et que cependant l'on peut atteindre. C'est pour cela que l'espérance est assignée comme vertu spéciale. Mais la joie, du côté de l'objet, n'ajoute aucune raison spéciale à l'amour, d'où l'on puisse tirer une vertu spéciale ».

L'*ad tertium* dit que « s'il est donné dans la loi un précepte au sujet de la joie, c'est pour autant que la joie est un acte de la charité, bien qu'elle ne soit pas son acte premier ».

La joie peut et doit être un acte de vertu et même un acte de vertu théologale et de la première de ces vertus qui est la charité. Mais elle ne constitue pas elle-même une vertu spéciale. — On ne saurait trop insister pour que toute âme chrétienne s'applique, avec un soin jaloux, à produire souvent et de la façon la plus parfaite cet acte de la charité, qu'est la joie spirituelle. Il n'en est pas de plus doux, ni qui transforme davantage la vie présente en une sorte d'avant-goût de la vie du ciel. Et c'est aussi celui qui est le plus de nature à faire rayonner autour de soi les biens de la grâce. Il est par excellence le témoignage de la sainteté. Aussi voyons-nous, dans la vie des saints, qu'au milieu même des rigueurs de leurs pénitences, ou quelles que fussent pour eux les tristesses ou les amertumes de la vie, c'était toujours sur leurs traits une sorte d'épanouissement divin qui dominait et qui attirait tout à eux. — Après la joie, la paix. C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION XXIX

DE LA PAIX

Cette question comprend quatre articles :

1° Si la paix est la même chose que la concorde?
2° Si toutes choses désirent la paix?
3° Si la paix est un effet de la charité?
4° Si la paix est une vertu?

De ces quatre articles, les deux premiers considèrent la nature de la paix; les deux autres, ses rapports avec la charité. — Au sujet de sa nature, saint Thomas se demande d'abord, ce qu'elle est; puis, à qui elle convient. — D'abord, ce qu'elle est. C'est l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si la paix est la même chose que la concorde?

Trois objections veulent prouver que « la paix est la même chose que la concorde ». — La première est un texte de « saint Augustin », qui « dit, au livre XIX de *la Cité de Dieu* (ch. XIII), que *la paix des hommes est la concorde dans l'ordre*. Or, nous ne parlons maintenant que de la paix des hommes. Donc la paix est la même chose que la concorde ». — La seconde objection dit que « la concorde est une certaine union des volontés. Or, la raison de la paix consiste en une telle union. Saint Denys dit, en effet, au chapitre XI des *noms Divins* (de S. Th., leç. I) que *la paix est ce qui unit toutes choses et fait qu'on sent de même*. Donc la paix est la même chose que la concorde ». — La troi-

sième objection déclare que « les choses qui ont les mêmes contraires sont identiques entre elles. Or, c'est une même chose qui s'oppose à la paix et à la concorde, savoir la dissension; aussi bien il est dit dans la première Épître *aux Corinthiens*, ch. XIV (v. 33) : *Dieu n'est pas le Dieu de la dissension, mais le Dieu de la paix*. Donc la paix est la même chose que la concorde ».

L'argument *sed contra* fait remarquer que « la concorde peut exister entre les impies pour le mal. Or, *il n'est point de paix aux impies*, comme il est dit dans Isaïe, ch. XLVIII (v. 22). Donc la paix n'est pas la même chose que la concorde ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « la paix comprend la concorde et y ajoute quelque chose. Aussi bien, partout où se trouve la paix, la concorde aussi se trouve; mais ce n'est point partout où la concorde se trouve que se trouve aussi la paix, si l'on prend le mot *paix* au sens propre. La concorde, en effet, prise au sens propre, se dit par rapport à quelque autre, selon que les volontés des cœurs divers conviennent ensemble dans un même consentement. Mais il arrive aussi que le cœur d'un même homme se porte en sens divers; et cela, de deux manières. D'abord, selon la diversité de ses puissances appétitives; et c'est ainsi que l'appétit sensible tend le plus souvent à ce qui est contraire à l'appétit rationnel, selon cette parole de l'Épître *aux Galates*, ch. V (v. 17) : *La chair convoite contre l'esprit*. D'une autre manière, en tant qu'une seule et même faculté appétitive se porte à divers objets qui ne peuvent point être obtenus en même temps. Il suit de là qu'il est nécessaire qu'il y ait lutte dans les mouvements de l'appétit. Or, l'union de ces mouvements est essentielle à la raison de paix. Car l'homme n'a point son cœur en paix, tant qu'il lui reste, même s'il a déjà quelque chose qu'il veut, autre chose qu'il veut aussi et qu'il ne peut pas avoir en même temps. Cette union, au contraire, n'est point essentielle à la raison de concorde. Ainsi donc la concorde implique l'union des appétits entre divers sujets; et la paix ajoute à cette union l'union des appétits en un seul et même sujet ».

L'*ad primum* fait observer que « saint Augustin parle, en cet

endroit, de la paix d'un homme avec les autres. Et il dit de cette paix qu'elle est la concorde, non pas une concorde quelconque, mais la concorde *ordonnée*, selon qu'un homme concorde avec un autre en ce qui convient à tous deux. Si, en effet, un homme concorde avec un autre, non d'une volonté spontanée, mais comme contraint par la crainte d'un mal qui le menace, cette concorde n'est point la paix au sens vrai ; car l'ordre n'est point gardé entre les deux qui concordent, mais il est troublé par quelque chose qui inspire la crainte. Et voilà pourquoi saint Augustin disait auparavant que *la paix est la tranquillité de l'ordre :* laquelle tranquillité consiste en ce que tous les mouvements appétitifs dans un même homme sont au repos » ou satisfaits ; sans cela, en effet, la concorde forcée existant entre les hommes ne sera qu'une fausse paix destinée à être rompue dès que le plus faible se sentira assez fort, et qui ne sera jamais que subie.

L'*ad secundum* répond que « si un homme sent de même avec un autre homme sur une même chose, son unité de sentir ne sera toutefois pleinement parfaite que s'il a lui-même tous ses mouvements d'appétit en parfait accord ».

L'*ad tertium* déclare qu' « à la paix s'oppose une double dissension : la dissension de l'homme avec lui-même ; et la dissension de l'homme par rapport aux autres ; tandis qu'à la concorde ne s'oppose que cette seconde dissension toute seule ».

Il est essentiel à la paix d'exclure toute division, non pas seulement la division et la lutte des volontés en des sujets divers, ce qui est le propre de la concorde, mais aussi la division et la lutte dans un même sujet quand il peut s'y trouver une diversité d'appétits quelconque, de nature à se combattre. — La paix étant ce que nous venons de la définir, peut-on dire que toutes choses désirent la paix, ou que la paix est ce que tout être désire. Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article II.

Si toutes choses désirent la paix?

Quatre objections veulent prouver que « ce ne sont point toutes choses qui désirent la paix ». — La première cite le mot de « saint Denys » que nous avons vu à l'article précédent, où il est « dit que *la paix fait l'unité de consentement*. Or, dans les choses qui n'ont point de connaissance, il ne peut pas y avoir unité de consentement. Donc ces sortes d'êtres ne peuvent point rechercher la paix ». — La seconde objection dit que « l'appétit ne se porte point simultanément à des choses contraires. Or, il en est beaucoup qui cherchent les guerres et les dissensions. Donc tous ne recherchent point la paix ». — La troisième objection déclare que « le bien seul est désirable. Or, il est une certaine paix qui semble être mauvaise; sans quoi le Seigneur ne dirait point, en saint Matthieu, ch. x (v. 34) : *Je ne suis pas venu apporter la paix*. Donc toutes choses ne désirent point la paix ». — La quatrième fait observer que « ce que tous les êtres désirent semble être le Souverain Bien, qui est la fin dernière. Or, la paix n'est point cela; car même durant cette vie on peut l'avoir; sans quoi le Seigneur aurait adressé en vain cette recommandation à ses disciples en saint Marc, ch. IX (v. 49) : *Ayez la paix entre vous*. Donc toutes choses ne désirent point la paix ».

L'argument *sed contra* en appelle à la double autorité de saint Augustin et de saint Denys. « Saint Augustin dit, au livre XIX de *la Cité de Dieu* (ch. XII), que *toutes choses désirent la paix*. Et la même chose est dite aussi par saint Denys, au chapitre XI des *Noms Divins* » (de S. Th., leç. I).

Au corps de l'article, saint Thomas fait remarquer que « du seul fait que l'homme désire une chose, il s'ensuit qu'il désire l'obtention de cette chose et l'éloignement de tout ce qui pourrait contrarier cette obtention. Or, l'obtention d'un bien désiré peut être empêchée par un appétit contraire soit du sujet lui-même soit de quelque autre; appétit contraire, qui, dans les deux cas, se trouve enlevé par la paix, ainsi qu'il a été dit (art.

préc.). Il s'ensuit que tout être en qui se trouve un appétit doit nécessairement rechercher la paix; pour autant que tout être qui tend à quelque chose désire parvenir tranquillement et sans obstacle à ce à quoi il tend : en quoi précisément consiste la raison de la paix, que saint Augustin définit *la tranquillité de l'ordre* ».

L'*ad primum* déclare que « la paix implique l'union, non seulement de l'appétit intellectuel ou rationnel, ou animal, où peut se trouver le consentement, mais aussi de l'appétit naturel. Et voilà pourquoi saint Denys dit que *la paix fait le consentement et la connaturalité :* à comprendre dans le consentement l'union des appétits qui procèdent de la connaissance; et dans la connaturalité, l'union des appétits naturels »; car même les êtres privés de connaissance fuient naturellement tout ce qui leur est contraire et cherchent les milieux les plus favorables à leur action.

L'*ad secundum* en appelle à l'*ad primum* de l'article précédent pour résoudre la difficulté que présentait l'objection et éclaire d'un jour nouveau cette première réponse déjà si lumineuse. Même ceux qui cherchent les guerres et les dissensions ne désirent rien autre que la paix, qu'ils estiment ne pas avoir » présentement. « Ainsi qu'il a été dit, en effet (à la réponse précitée), la paix n'existe point si l'homme concorde avec un autre contrairement à ce qu'il préférerait lui-même. Et voilà pourquoi les hommes cherchent à rompre, par la guerre, cette concorde, qu'ils tiennent pour une paix défectueuse, afin de parvenir à une paix où rien ne s'opposera à leur volonté. Aussi bien tous ceux qui font la guerre, cherchent à parvenir, par leurs guerres, à une paix plus parfaite que celle qu'ils avaient d'abord ». Il ne suit pas de là qu'on ne puisse et qu'on ne doive même imposer au vaincu, lorsqu'il a été un agresseur injuste, des conditions onéreuses et qui répugnent à sa volonté. Dans ce cas, en effet, ce n'est que justice; et sa volonté n'est plus *ordonnée*, si elle n'accepte, comme une juste peine, ce que son acte injuste a provoqué. Il importe seulement de rester toujours dans l'ordre de la justice, en proportionnant les charges qu'on impose à la nature de l'agression. Il pourra d'ailleurs arriver

que la justice et la sagesse demanderont, s'il s'agit d'un État plus particulièrement dangereux pour la paix des autres, qu'il soit détruit comme tel, afin qu'il soit mis dans l'impossibilité de nuire désormais et que les individus ou les groupements distincts qui le composent, puissent trouver des conditions de vie plus favorables soit à leur vrai bien soit au bien du genre humain.

L'*ad tertium* appuie excellemment sur cette question de *vrai bien* essentielle à toute *vraie paix*. « La paix consiste dans le repos et l'union de l'appétit. Or, de même que l'appétit peut viser le bien pur et simple ou ce qui n'est qu'un bien apparent ; de même aussi la paix sera vraie ou apparente. Et la vraie paix ne sera jamais que dans l'appétit du vrai bien. C'est qu'en effet tout mal, s'il apparaît un bien sous un certain rapport, ce qui lui permet de reposer ou de satisfaire partiellement l'appétit, a cependant beaucoup de défauts » ou de vides, « qui font que l'appétit demeure inquiet et troublé. Aussi bien la véritable paix ne peut exister que pour les bons et dans le bien. Quant à la paix des méchants, c'est une paix apparente, qui n'est point vraie. C'est ce qui a fait dire à l'auteur du livre de *la Sagesse*, ch. XIV (v. 22) : *Vivant dans l'affreuse guerre de l'ignorance, ils ont cru que des maux si grands et si nombreux étaient la paix* ». — Voilà bien admirablement peint, d'un mot, le suprême malheur de la fausse paix des méchants.

L'*ad quartum* complète toutes ces lumineuses précisions sur la nature de la vraie paix. « La vraie paix ne portant que sur le bien, de même qu'on peut avoir le vrai bien d'une double manière, parfaite et imparfaite, de même aussi il peut y avoir une double paix véritable. — L'une, parfaite ; et qui consiste dans la fruition parfaite du Souverain Bien, où tous les appétits se trouvent unis dans un même bien qui les repose » et les satisfait pleinement. « Cette paix est la fin dernière de la créature raisonnable, selon la parole du psaume (CXLVII, v. 3, ou CXLVI, v. 14) : *Lui qui l'a donné pour fin la paix* », à prendre ce verset dans un sens un peu adapté (car le premier sens littéral signifie : *Lui qui a donné la paix à tes frontières*, c'est-à-dire *avec tes voisins*). — « L'autre vraie paix, mais imparfaite, est

celle qu'on peut avoir sur cette terre. Ici, en effet, bien que le mouvement principal de l'âme se repose en Dieu, on a cependant des ennemis au dedans et au dehors qui troublent cette paix ».

La paix véritable, parce qu'elle est la tranquillité de l'ordre, s'identifie, dans son état parfait, à la fin dernière que tout être recherche, chacun selon la diversité ou la perfection de l'appétit qui est le sien; et s'il en est, comme les pécheurs ou les méchants, qui cherchent une fausse paix, c'est encore dans la mesure où elle porte l'image de la vraie paix : toutefois, cette fausse paix sera toujours instable, en raison du désordre qu'elle implique essentiellement. — Mais quelle est bien la cause de la vraie paix? Pouvons-nous, devons-nous dire que ce soit la charité? C'est ce que nous allons examiner à l'article qui suit.

Article III.

Si la paix est l'effet propre de la charité?

Trois objections veulent prouver que « la paix n'est point l'effet propre de la charité ». — La première est qu' « on n'a point la charité sans la grâce sanctifiante. Or, il en est qui ont la paix, sans avoir la grâce sanctifiante; et c'est ainsi, par exemple, que les païens ou les infidèles ont quelquefois la paix. Donc la paix n'est point l'effet propre de la charité ». — La seconde objection déclare que « cela n'est point l'effet de la charité, dont le contraire peut exister avec la charité. Or, la dissension, qui est le contraire de la paix, peut exister avec la charité. Nous voyons, en effet, que même de saints Docteurs, comme saint Jérôme et saint Augustin, ont été en dissentiment sur certaines questions (cf. à ce sujet, *1ª-2ªᵉ*, q. 103, art. 4, *ad 1ᵘᵐ*). Et de même nous lisons dans les *Actes*, ch. xv (v. 37), que saint Paul et saint Barnabé furent d'un avis contraire » et se séparèrent. « Donc il semble que la paix n'est point l'effet de la charité ». — La troisième objection dit qu' « une même

chose n'est point l'effet de causes diverses. Or, la paix est l'effet de la justice, selon cette parole d'Isaïe, ch. XXXII (v. 17) : *L'œuvre de la justice est la paix*. Donc la paix n'est point l'effet de la charité ».

L'argument *sed contra* est le beau texte du psaume CXVIII (v. 165), où « il est dit : *Une paix profonde est pour ceux qui aiment ta loi* ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous rappelle qu' « une double sorte d'union fait partie de la raison de paix, ainsi qu'il a été dit (art. 1) : la première est constituée par la subordination de tous les appétits propres du sujet fixés en un même bien; la seconde, par l'union de l'appétit du sujet avec l'appétit des autres. Or, l'une et l'autre de ces deux unions, c'est la charité qui les fait. Elle fait la première, selon que Dieu est aimé de toutes les affections du cœur, en ce sens que l'on réfère tout à Lui; d'où il suit que nos mouvements affectifs vont à un même bien. Elle fait la seconde, en tant que nous aimons le prochain comme nous-mêmes; car de là vient que l'homme veut accomplir la volonté du prochain comme la sienne propre. C'est pour cela qu'entre les biens de l'amitié se trouve assigné celui qui consiste dans l'identité du choix, comme on le voit au livre IX de l'*Éthique* (ch. IV, n. 1 ; de S. Th., leç. 4); et Cicéron (ou plutôt Salluste, dans *les Catilinaires*) dit, au livre de *l'Amitié*, que *le propre des amis est de vouloir et de rejeter les mêmes choses* ».

L'*ad primum* déclare que « nul ne manque de la grâce sanctifiante, si ce n'est à cause du péché, qui fait que l'homme est détourné de sa vraie fin, constituant sa fin dernière en quelque chose qui ne convient pas (cf. 1^{a}-2^{ae}, q. 89, art. 6). Or, cela même fait que son appétit n'est point fixé principalement dans le bien final » et vrai « mais dans un bien apparent. D'où il suit que sans la grâce sanctifiante, nul ne peut avoir la vraie paix, mais seulement une paix apparente » et fausse. C'est cette paix qui est celle des mondains ou de tous ceux dont le cœur n'est point fixé en Dieu. Elle a été stigmatisée par Notre-Seigneur dans l'Évangile, quand Il dit à ses Apôtres : « Je vous laisse la paix ; je vous donne ma paix à moi. Ce n'est pas

comme le monde la donne que moi je la donne » (S. Jean, ch. XIV, v. 27).

L'*ad secundum* répond qu' « au témoignage » même « d'Aristote, dans le livre IX de l'*Éthique* (ch. VI, n. 1, 2; de S. Th., leç. 4), l'amitié n'implique pas la concorde dans les opinions, mais la concorde dans les biens qui se réfèrent à la vie, et surtout dans ceux qui ont quelque importance, car être en dissentiment sur quelques points minimes, n'est point tenu comme un dissentiment. — Il suit de là que rien n'empêche que certains qui ont la charité, diffèrent dans leurs opinions. Et cela ne s'oppose point à la paix; car les opinions sont du domaine de l'intelligence, laquelle vient avant l'appétit ou le cœur que la paix unit. — De même aussi, pourvu que la concorde existe dans les biens principaux la dissension » ou plutôt le dissentiment « en de petites choses, n'est point contraire à la charité. Une telle dissension » ou un tel dissentiment, « provient, en effet, de la diversité des opinions », et non d'une opposition des volontés, « alors que l'un estime ce sur quoi porte la dissension faire partie du bien où ils conviennent tous deux, et que l'autre estime que cela n'en fait point partie ». L'accord est donc parfait sur la substance; et la divergence ne porte que sur la modalité ou le mode. — « Il suit de là qu'une telle dissension dans les petites choses ou dans les opinions s'oppose bien à la paix parfaite, dans laquelle la vérité sera pleinement connue et tout appétit satisfait; mais non à la paix imparfaite, telle qu'elle existe sur cette terre ». — On ne saurait trop retenir cette sage réponse, qui nous montre ce que nous pouvons raisonnablement attendre, sur cette terre, dans nos rapports avec le prochain, même et quelquefois surtout quand ce prochain est animé des meilleures intentions et qu'il veut le même bien essentiel que nous voulons aussi, avec autant d'ardeur, sinon même plus, que nous ne le voulons nous-même. Nous expliquerons ainsi, d'une part, ces impétuosités de zèle, dont voudraient s'étonner des âmes peu éclairées, et qui, loin d'obscurcir la gloire ou la sainteté de leurs auteurs, les rehaussent d'un éclat nouveau : telles les saillies d'un saint Paul ou d'un saint Jérôme; et, d'autre part, les trésors d'indulgence ou de

douceur qui attirent si suavement dans un saint Barnabé ou un saint Augustin.

L'*ad tertium* précise que « la paix est l'œuvre de la justice indirectement, en ce sens que la justice éloigne l'obstacle. Mais elle est l'œuvre de la charité directement ; parce que la charité, selon sa raison propre, cause la paix. L'amour, en effet, est *une force qui unit*, comme le dit saint Denys, au chapitre IV des *Noms Divins* (de S. Th., leç. 9, 12) ; et la paix est l'union des inclinations affectives ». La justice enlève les causes de désunion ; mais ne fait pas l'union : ceci est l'œuvre propre de la charité.

La paix, qui est l'œuvre de la charité, doit-elle être conçue comme une vertu distincte, ou seulement comme un acte que la charité produit ? C'est ce que nous allons examiner à l'article suivant.

Article IV.

Si la paix est une vertu ?

Trois objections veulent prouver que « la paix est une vertu ». — La première dit que « les préceptes portent seulement sur les actes des vertus. Or, il est des préceptes qui portent sur le fait d'avoir la paix, comme on le voit en saint Marc, ch. IX (v. 49) : *Ayez la paix entre vous*. Donc la paix est une vertu ». — La seconde objection fait observer que « nous ne méritons que par les actes des vertus. Or, faire la paix est chose méritoire, selon cette parole de Notre-Seigneur en saint Matthieu, ch. V (v. 9) : *Bienheureux les pacifiques, parce qu'ils seront appelés enfants de Dieu*. Donc la paix est une vertu ». — La troisième objection déclare que « les vices sont opposés aux vertus. Or, les dissensions, qui s'opposent à la paix, sont énumérées parmi les vices ; comme on le voit dans l'Épître *aux Galates*, ch. V (v. 20). Donc la paix est une vertu ».

L'argument *sed contra* s'appuie sur ce que « la vertu n'est pas la fin dernière, mais le chemin qui y conduit. Or, la paix,

d'une certaine manière, est la fin dernière, comme saint Augustin le dit, au livre XIX de *la Cité de Dieu* (ch. XI). Donc la paix n'est pas une vertu ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « comme il a été dit plus haut (q. 28, art. 4), lorsqu'on a plusieurs actes qui se suivent et qui émanent de l'agent sous une même raison, tous ces actes procèdent d'une même vertu et n'ont point chacun des vertus distinctes qui les produisent. C'est ce qu'on voit, du reste, dans les choses corporelles. Le feu, par exemple, en chauffant, liquéfie et dilate. Aussi bien il n'y a pas, dans le feu, une vertu distincte qui liquéfie et une autre vertu qui dilate ; il produit tous ces actes par une seule et même vertu, qui est la vertu caléfactive. Puis donc que la paix est causée par la charité selon la raison même de l'amour de Dieu et du prochain, comme il a été montré (art. préc.), il n'y a pas à supposer une vertu distincte dont la paix sera l'acte propre, en dehors de la charité ; exactement comme il a été dit au sujet de la joie » (q. 28. art. 4).

L'*ad primum* fait observer que s'il est donné un précepte spécial d'avoir la paix, c'est parce que la paix est l'acte de la charité. Et c'est pour cela aussi qu'elle est un acte méritoire. C'est encore pour cela qu'elle est mise au nombre des béatitudes, qui sont les actes de la vertu parfaite, ainsi qu'il a été dit plus haut (I^a-2^{ae}, q. 69, art. 1, 3). Elle est aussi placée parmi les fruits (cf. I^a-2^{ae}, q. 70, art. 3), pour autant qu'elle est un certain bien final, plein de douceur spirituelle ».

« Et par là, remarque saint Thomas, la *seconde objection* se trouve résolue ».

L'*ad tertium* répond qu' « à une même vertu sont opposés plusieurs vices en raison de ses divers actes. Et c'est ainsi qu'à la charité sont opposées, non seulement la haine, en raison de l'acte de l'amour ; mais aussi la paresse spirituelle et l'envie, en raison de la joie ; et la dissension, en raison de la paix ». — Cette dernière réponse est à retenir pour la question délicate et complexe de la division des vices et du rapport qu'ils ont aux vertus. — Elle nous montre aussi, comme, du reste, tout l'article que nous venons de lire, que la paix doit être conçue non

pas seulement comme une sorte de relation ou d'état résultant d'actes précédents, mais, au sens propre, comme *un acte formel qui émane de la vertu de charité*. Elle est, en effet, cet acte qui consiste à *vouloir une même chose avec d'autres*. Et cet acte se distingue de l'acte d'amour, qui consiste simplement à *vouloir du bien à quelqu'un*.

La paix est le bien parfait de tout l'univers. Elle est la conspiration de toutes les volontés et de tous les appétits en un même bien. C'est la plus suave, la plus divine de toutes les harmonies. Elle est le fruit propre de la charité. Ce n'est qu'au ciel qu'elle existera parfaite. Mais, sur cette terre, dans la mesure où la charité se perfectionne, dans cette mesure la paix aussi progresse, s'étend, s'affermit, s'épanouit. — Avec la joie et la paix, il est un troisième effet intérieur de la charité; et c'est la miséricorde. Il va faire l'objet de la question suivante.

QUESTION XXX

DE LA MISÉRICORDE

Cette question comprend quatre articles :

1° Si le mal est la cause de la miséricorde, du côté de celui qui en est l'objet ?
2° Quels sont ceux dont la miséricorde est le propre ?
3° Si la miséricorde est une vertu ?
4° Si elle est la plus grande des vertus ?

Le seul titre de ces quatre articles, surtout des deux derniers, nous fait pressentir que la question de la miséricorde est comme une question intermédiaire entre les actes ou les effets intérieurs de la charité et ses effets ou actes extérieurs. La miséricorde, en effet, qui, nous le verrons, se distingue de la charité, même sous la raison de vertu, doit être conçue cependant en dépendance très étroite par rapport à elle et a pour rôle de servir à ses actes extérieurs. Il est aisé d'entrevoir la place que cette question occupe à l'endroit de ce qu'on appelle aujourd'hui la question sociale, dont le propre, quand on l'entend bien, est précisément de subvenir à la misère des pauvres. Et si, pour une part, la question sociale relève de la justice, elle ne relève pas moins de la vertu que nous abordons en ce moment, et qui a sa place, non dans le traité de la justice, mais dans celui de la charité. — Venons tout de suite à l'article premier.

Article Premier.

Si le mal est proprement ce qui meut à la miséricorde ?

Trois objections veulent prouver que « le mal n'est point proprement ce qui meut à la miséricorde ». — La première

rappelle que « comme il a été montré plus haut (q. 19, art. 1; I p., q. 48, art. 6), la faute a plus que la peine la raison de mal. Or, la faute n'est pas chose qui provoque à la miséricorde, mais plutôt à l'indignation. Donc le mal n'est pas de nature à provoquer la miséricorde ». — La seconde objection fait observer que « les choses cruelles et horribles semblent impliquer un certain excès de mal. Or, Aristote dit, au second livre de sa *Rhétorique* (ch. VIII, n. 12), que *l'horrible diffère du pitoyable et chasse la miséricorde*. Donc le mal, en tant que tel, n'est pas ce qui meut à la miséricorde ». — La troisième objection dit que « les signes des maux ne sont point véritablement des maux. Or, les signes des maux provoquent à la miséricorde, comme on le voit par Aristote, au livre II de sa *Rhétorique* (ch. VIII, n. 16). Donc le mal n'est point proprement ce qui provoque à la miséricorde ».

L'argument *sed contra* en appelle à « saint Jean Damascène », qui « dit, au second livre (de *la Foi Orthodoxe*, ch. II), que la miséricorde est une espèce de tristesse. Or, ce qui meut à la tristesse, c'est le mal. Donc ce qui meut à la miséricorde, c'est le mal ».

Au corps de l'article, saint Thomas s'appuie sur une belle définition de la miséricorde, donnée par saint Augustin. « Comme saint Augustin le dit, au livre IX de *la Cité de Dieu* (ch. V), *la miséricorde est la compassion, dans notre cœur, de la misère d'autrui, laquelle en vérité, quand nous le pouvons, nous pousse à y subvenir*. Et, en effet, la *miséricorde* se dit de ce que l'on a un *cœur* qui s'apitoie sur la *misère* d'autrui. Or, la misère s'oppose à la félicité. D'autre part, il est de la raison de la béatitude ou de la félicité, qu'on jouisse de ce que l'on veut; car, au témoignage de saint Augustin, dans le livre XIII de *la Trinité* (ch. V), *celui-là est heureux qui a tout ce qu'il veut et qui ne veut rien de mal*. Il suit de là que par voie de contraire, appartient à la misère de l'homme qu'il souffre ce qu'il ne veut pas. Et parce que c'est d'une triple manière qu'on veut quelque chose: ou selon l'appétit naturel; auquel sens, tous les hommes veulent être et vivre; ou par mode de choix, en vertu d'une préméditation; ou quand une chose est voulue non en

elle-même mais dans sa cause; selon que par exemple, celui qui veut manger des choses qui lui font mal est dit vouloir être malade; — nous dirons que cela d'abord meut à la miséricorde, comme faisant partie de la misère, qui se trouve contraire à l'appétit naturel du sujet qui veut. Tels sont les maux de nature à faire souffrir ou à attrister, qui sont contraires à ce que les hommes désirent naturellement. Aussi bien Aristote dit, au second livre de sa *Rhétorique* (ch. VIII, n. 2), que *la miséricorde est une certaine tristesse causée par un mal que l'on voit et qui est de nature à faire souffrir ou à attrister.* — En second lieu, ces sortes de maux sont encore plus de nature à provoquer la miséricorde, s'ils sont contraires au choix de la volonté. Et c'est pour cela qu'Aristote dit, au même endroit (n. 8, 10), que ces maux sont aptes à provoquer la pitié, *qui ont la fortune pour cause*; par exemple, *si un mal survient alors qu'on attendait un bien.* — En troisième lieu, ces maux sont encore plus pitoyables, s'ils sont contre la volonté totale, comme si quelqu'un ayant toujours poursuivi le bien ne recueille que le mal. Et c'est pourquoi Aristote dit, au même livre (n. 16), que la miséricorde va surtout aux maux de celui qui souffre ce qu'il ne méritait pas de souffrir ».

Ainsi donc : toute privation qui touche aux nécessités ou aux biens d'ordre naturel, intéressant l'être même ou la vie du sujet; toute privation qui affecte les biens auxquels on était plus particulièrement attaché en vertu d'un libre choix; toute privation portant sur des biens qu'on était d'autant plus en droit d'attendre qu'on avait tout fait pour les posséder, — voilà ce qui constitue, au sens propre, la raison ou l'objet de nature à émouvoir le cœur et à faire qu'il s'apitoie ou compatisse.

L'*ad primum* répond à l'objection tirée de la faute morale, qui constitue un mal plus grand que celui de la peine, et qui cependant n'excite point la pitié mais plutôt la colère et l'indignation. C'est qu' « il est essentiel à la faute morale d'être volontaire. Or, à ce titre, elle n'est point ce qui excite la pitié, mais ce qui demande une punition. Toutefois, parce que la faute peut aussi avoir raison de peine, en quelque manière,

c'est-à-dire en tant qu'elle se trouve avoir comme chose annexée quelque chose qui est contre la volonté du sujet qui pèche, de ce chef elle peut encore provoquer la pitié. A ce titre, nous pouvons avoir pitié des pécheurs, et compatir à leur misère », en considérant surtout le bien dont ils se privent ou qu'ils perdent par leur péché et le mal auquel ils se vouent. « C'est ainsi que saint Grégoire dit, dans une certaine homélie (hom. XXXIV *sur l'Évangile*), que *la vraie justice n'est point dédaigneuse à l'endroit des pécheurs, mais compatissante*. Et en saint Matthieu, ch. IX (v. 36), il est dit : *Jésus, voyant les foules, eut pitié d'elles, parce qu'elles étaient maltraitées et demeuraient abandonnées, semblables à des brebis qui n'ont point de pasteur* ».

L'*ad secundum* déclare que « la miséricorde étant la compassion à l'endroit de la misère d'autrui, elle regarde proprement les autres, non le sujet lui-même, si ce n'est par mode d'une certaine similitude, comme d'ailleurs aussi la justice, pour autant que dans l'homme se considèrent des parties diverses, ainsi qu'il est dit au livre V de l'*Éthique* (ch. XI, n. 9; de S. Th., leç. 17) : c'est en ce dernier sens qu'il est dit, au livre de l'*Ecclésiastique*, ch. XXX (v. 24) : *Aie pitié de ton âme, faisant le bon plaisir de Dieu*. De même donc qu'à l'endroit de soi-même » ou de son propre mal, « on ne parle point de miséricorde, mais de douleur, comme, par exemple, lorsqu'on souffre quelque chose de cruel pour soi ; de même aussi, quand il s'agit de personnes qui nous sont tellement jointes qu'elles sont comme quelque chose de nous, tels que les enfants ou les parents, nous n'éprouvons pas de la pitié » ou de la commisération, « à l'endroit de leurs maux, mais de la douleur, comme pour nos propres blessures. C'est en ce sens qu'Aristote dit que *ce qui est cruel* ou horrible *chasse la commisération* ». — La miséricorde procède de l'amour et de l'amour d'amitié ; mais de l'amour d'amitié qui porte sur autrui, non de l'amour d'amitié qu'on a pour soi ou pour ceux qui nous sont tellement joints par le lien naturel de la chair et du sang qu'ils sont en quelque sorte, au sens même physique, une continuation de nous-mêmes.

L'*ad tertium* fait observer que « le souvenir ou l'espoir des

biens cause le plaisir; et, aussi, le souvenir ou la crainte de maux, la tristesse; mais non cependant avec la même véhémence que la sensation présente. Et, pour autant, les signes des maux », bien qu'ils ne soient point le mal lui-même, mais « parce qu'ils nous réprésentent le mal qui excite la pitié comme s'il était présent, sont de nature à exciter la commisération ».

L'acte de la miséricorde est provoqué par la misère d'autrui. — Mais que suppose-t-il en celui qui s'apitoie? Suppose-t-il en lui quelque défaut ou un manque quelconque? C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article II.

Si le défaut » ou le manque « est la raison de s'apitoyer du côté de celui qui s'apitoie?

Trois objections veulent prouver que « le défaut » ou le manque « n'est point la raison de s'apitoyer, du côté de celui qui s'apitoie ». — La première est que « c'est le propre de Dieu de s'apitoyer » ou d'être miséricordieux; « aussi bien est-il dit dans le psaume (CXLIV, v. 9) : *Ses miséricordes l'emportent sur tout le reste de ses œuvres*. Or, en Dieu, il n'est aucun défaut. Donc le défaut n'est point la raison de s'apitoyer ». — La seconde objection dit que « si le défaut est la raison de s'apitoyer, il faut que ceux où le défaut se trouve le plus soient ceux qui s'apitoient davantage. Or, ceci est faux; car Aristote dit, au livre II de la *Rhétorique* (ch. VIII, n. 3), que *ceux qui ont tout perdu ne sont point miséricordieux*. Donc il semble que le défaut n'est point la raison de s'apitoyer, du côté de celui qui s'apitoie ». — La troisième objection fait observer que « subir quelque opprobre fait partie » du manque ou « du défaut. D'autre part, Aristote dit, au même endroit (n. 6), que ceux qui sont dans la disposition où l'on vit dans les opprobres ne sont point miséricordieux. Donc le défaut, du côté de celui qui s'apitoie, n'est point la raison de s'apitoyer ».

L'argument *sed contra* déclare que « la miséricorde est une certaine tristesse. Or, le défaut est la raison de la tristesse; et de là vient que les infirmes sont facilement tristes, comme il a été dit plus haut (*1ª-2ªe*, q. 47, art. 3). Donc la raison de s'apitoyer est le défaut de celui qui s'apitoie ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous rappelle que « la miséricorde est une certaine compassion portant sur la misère d'autrui, ainsi qu'il a été dit (art. préc.). Il s'ensuit que cela fera qu'on soit miséricordieux qui fera qu'on éprouve de la douleur au sujet de la misère d'autrui. Et parce que la tristesse ou la douleur a pour cause ou pour objet son propre mal, si l'on s'attriste ou l'on souffre de la misère d'autrui, c'est pour autant que cette misère d'autrui est tenue pour notre misère propre. Or, ceci se produit d'une double manière. — D'abord, selon l'union affective; chose qui se fait par l'amour. Dès là, en effet, que l'aimant considère son ami comme un autre lui-même, il considère le mal de cet ami comme son propre mal; et voilà pourquoi il souffre de ce mal de son ami comme du sien propre. C'est pour cela qu'Aristote, au livre IX de l'*Éthique* (ch. IV, n. 1; de S. Th., leç. 4), assigne, parmi les effets de l'amitié, ce qui est de *souffrir avec son ami*. Et, de même, l'Apôtre dit dans l'épître *aux Romains*, ch. XII (v. 15) : *Se réjouir avec ceux qui se réjouissent, pleurer avec ceux qui pleurent*. — D'une autre manière, la chose se produit selon l'union réelle, pour autant que le mal des autres est tout près de passer d'eux à nous. C'est pour cela qu'Aristote dit, au livre II de *la Rhétorique* (ch. VIII, n. 2 et suiv.), que les hommes s'apitoient sur ceux qui leur tiennent de près et qui leur sont semblables; parce qu'il leur semble par là qu'ils peuvent souffrir eux-mêmes de semblables choses. De là vient aussi que les vieillards et les prudents qui considèrent qu'ils peuvent être soumis au mal, et les faibles ou les timides, sont plus particulièrement miséricordieux. Les autres, au contraire, qui s'estiment heureux et tellement puissants que rien de mal, pensent-ils, ne pourra les atteindre, sont moins portés à s'apitoyer » sur les maux d'autrui. — « Ainsi donc, conclut saint Thomas, c'est toujours le défaut » ou le manque, « qui est la

raison de s'apitoyer : soit en tant que le défaut d'autrui est considéré comme nôtre, en vertu de l'union de l'amour ; soit pour la possibilité de souffrir soi-même de semblables choses ».

L'*ad primum* répond que « Dieu ne s'apitoie qu'en raison de l'amour, pour autant qu'Il nous aime comme quelque chose de Lui ». C'est donc seulement la première manière d'être touché par le défaut, qui convient à Dieu ; nullement, la seconde, ou la possibilité d'être soumis Lui-même à un défaut ou à un mal quelconque.

L'*ad secundum* fait observer que « ceux qui ont déjà touché le fond du mal ne craignent plus d'être soumis à d'autres maux ; et voilà pourquoi ils sont inaccessibles à la miséricorde. — Pareillement, aussi, ceux qui sont dans des craintes trop grandes, sont inaccessibles au même sentiment ; parce qu'ils sont tellement occupés de leur propre souffrance que la misère d'autrui les laisse indifférents ». — On aura remarqué la profonde vérité de cette double réserve faite ici par saint Thomas.

L'*ad tertium* dit que « ceux qui sont dans la disposition où l'on vit dans les opprobres, soit qu'on subisse ces opprobres soit qu'on veuille les faire subir, se trouvent provoqués à la colère et à l'audace, qui sont des passions viriles, soulevant l'esprit de l'homme et le portant à ce qui est ardu. Aussi bien elles lui enlèvent la persuasion qu'il doive souffrir quelque chose à l'avenir. Et voilà pourquoi, ces hommes, tant qu'ils sont dans cette disposition, ne vont pas à s'apitoyer ; selon cette parole du livre des *Proverbes*, ch. XXVII (v. 4) : *La colère n'a point de miséricorde; ni non plus la fureur qui éclate.* Pour la même raison, les orgueilleux ne connaissent point la pitié, eux qui méprisent les autres et les tiennent pour méchants; d'où il suit qu'ils les considèrent comme dignes de toutes les souffrances qu'ils subissent. C'est pour cela que saint Grégoire dit (dans son homélie XXXIV *sur l'Évangile*), que *la fausse justice*, savoir celle des orgueilleux, *n'a point de compassion mais seulement un regard méprisant* ». — Cette dernière remarque de saint Thomas et de saint Grégoire devait être vérifiée, à un degré qu'ils auraient difficilement pu prévoir, dans les événements qui viennent de bouleverser le monde. On y a vu des

excès de cruauté à peine croyables, dus à l'orgueil et au mépris où certains hommes tenaient tout ce qui n'était point de leur race, seule juste, pensaient-ils, et dont tous les actes, même les plus barbares et les plus immoraux, devaient être, par tous, considérés comme la règle du droit et de la justice.

Nul ne s'apitoie sur la misère d'autrui que si lui-même, d'une certaine manière, est accessible à la misère : — soit qu'une semblable misère l'ait déjà atteint, pourvu qu'il n'en soit pas trop accablé; soit qu'il se considère comme pouvant s'y trouver soumis : et, en raison de l'amour qu'il a pour soi, il a pour les autres les sentiments qu'il voudrait que les autres aient pour lui; — soit parce qu'il tient les autres comme lui appartenant en quelque manière : d'où il suit que leurs misères sont considérées par lui comme siennes, pourvu seulement qu'il ne s'agisse point des très proches parents, à l'endroit desquels ce n'est pas la miséricorde qu'on éprouve, mais quelque chose qui est au-dessus et qui tient du sentiment même qu'on a pour son propre mal : dans ce cas, la *compassion* fait place à la *passion*, ou à la douleur proprement dite, comme il a été marqué à l'*ad* 2um de l'article précédent. — Ce mouvement de compassion qu'implique la miséricorde et qui la constitue en tant qu'acte, relève-t-il d'une vertu? Si oui, quelle sera cette vertu? quelle en sera la dignité? C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer. — D'abord le premier point. Il va faire l'objet de l'article qui suit.

Article III.

Si la miséricorde est une vertu?

Quatre objections veulent prouver que « la miséricorde n'est pas une vertu ». — La première dit que « ce qu'il y a de principal dans la vertu, c'est l'élection; comme on le voit par Aristote, au livre de l'*Éthique* (liv. II, ch. v, n. 4; de S. Th., leç. 5). Or, le choix ou l'élection est *un mouvement de l'appétit qui suit le conseil*, comme il est dit au même livre (liv. III, ch. II, n. 16, 17; de S. Th., leç. 6). Cela donc qui empêche le conseil

ne peut pas être une vertu. Et précisément la miséricorde empêche le conseil; selon cette parole de Salluste (*Conjuration de Catilina*) : *Tous les hommes qui s'enquièrent au sujet des choses douteuses, doivent être exempts de colère et de miséricorde : il est, en effet, difficile à l'esprit de saisir le vrai, quand ces sentiments l'entourent.* Donc la miséricorde n'est pas une vertu ». — La seconde objection déclare que « rien de ce qui est contraire à la vertu n'est louable. Or, l'indignation est contraire à la miséricorde, comme Aristote le dit, au second livre de la *Rhétorique* (ch. IX, n. 1); et, d'autre part, l'indigation est une passion louable, comme il est dit au second livre de l'*Éthique* (ch. VII, n. 15; de S. Th., leç. 9). Donc la miséricorde n'est pas une vertu ». — La troisième objection rappelle que « la joie et la paix ne sont point des vertus spéciales, parce qu'elles sont des suites de la charité, comme il a été dit plus haut (q. 28, art. 4; q. 29, art. 4). Or, la miséricorde, elle aussi, est une suite de la charité; c'est, en effet, en vertu de la charité, que *nous pleurons avec ceux qui pleurent* et que *nous nous réjouissons avec ceux qui se réjouissent*. Donc la miséricorde n'est pas une vertu spéciale ». — La quatrième objection fait observer que « la miséricorde, parce qu'elle se réfère à l'appétit, n'est pas une vertu intellectuelle. Elle n'est pas, non plus, une vertu théologale; n'ayant point Dieu pour objet. Semblablement aussi, elle n'est pas une vertu morale; car elle ne porte ni sur les opérations, objet de la justice, ni sur les passions, ne se ramenant pas à l'une des douze assignations faites par Aristote au second livre de l'*Éthique* (ch. VII; de S. Th., leç. 8, 9; cf. I^a-2^{ae}, q. 60, art. 5). Donc la miséricorde n'est pas une vertu ».

L'argument *sed contra* est formé par un beau texte de « saint Augustin », qui « dit, au livre IX de *la Cité de Dieu* (ch. V) : *C'est d'une façon bien meilleure et plus humaine et plus en harmonie avec le sentiment des hommes bons, que Cicéron, faisant l'éloge de César, dit : Aucune de tes vertus n'a été plus admirable ni plus belle que ta miséricorde* ». Donc la miséricorde est une vertu ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « la miséricorde implique la douleur de la misère d'autrui. Cette douleur peut désigner, en un premier sens, un mouvement de l'appétit

sensible. Et, pour autant, la miséricorde est une passion, non une vertu. — Mais, d'une autre manière, elle peut désigner un mouvement de l'appétit intellectuel, selon que le mal d'autrui déplaît à quelqu'un. Ce dernier mouvement peut être réglé », directement, « par la raison; et lui-même à son tour, une fois réglé par la raison, peut régler le mouvement de l'appétit inférieur. Aussi bien saint Augustin dit, dans son livre IX de *la Cité de Dieu* (ch. v), que *ce mouvement de l'âme*, savoir la miséricorde, *sert la raison, quand la miséricorde s'exerce en telle sorte que la justice soit conservée, soit qu'on subvienne à l'indigent, soit qu'on pardonne au repentant*. Et parce que la raison de vertu humaine consiste en ce que le mouvement de l'âme est réglé par la raison, ainsi qu'il a été dit plus haut (I^a-2^{ae}, q. 56, art. 4; q. 59, art. 4; q. 60, art. 5; q. 66, art. 4), il s'ensuit que la miséricorde est une vertu ».

L'*ad primum* déclare que « ce texte de Salluste doit s'entendre de la miséricorde, selon qu'elle est une passion non réglée par la raison. Alors, en effet, elle empêche le conseil, tandis qu'elle fait qu'on s'éloigne de la justice ».

L'*ad secundum*, particulièrement important, fait observer qu' « Aristote parle en cet endroit de la miséricorde et de l'indignation selon que l'une et l'autre sont une passion. Et leur contrariété porte sur l'appréciation du mal d'autrui. La miséricorde, en effet, s'en attriste, pour autant qu'elle estime que le prochain souffre un mal qu'il ne méritait point. Quant à l'indignation, elle se réjouit du mal d'autrui, si elle estime que ce mal est mérité, et elle s'attriste du bien des autres, quand ce bien échoit à des indignes. Or, *l'un et l'autre de ces mouvements est louable et provient du même motif moral*, comme il est dit au même endroit. Mais ce qui s'oppose proprement à la miséricorde », et qui dès lors a raison de vice, « c'est l'envie, comme il sera dit plus loin » (q. 36, art. 3, *ad 3um*).

L'*ad tertium* explique que « la joie et la paix n'ajoutent rien à la raison de bien qui est l'objet de la charité; et voilà pourquoi elles ne requièrent point d'autres vertus distinctes de la charité. Mais la miséricorde regarde une certaine raison spéciale, savoir la misère de celui sur qui l'on s'apitoie ».

L'*ad quartum* précise que « la miséricorde, selon qu'elle est une vertu, est une vertu morale qui porte sur les passions; et elle se ramène à l'assignation qui est appelée *indignation*, parce que l'une et l'autre procèdent du même motif moral, ainsi qu'il est dit au second livre de la *Rhétorique* (endroit précité). Quant à ces assignations, Aristote les appelle *passions* et non *vertus;* parce que, même en tant que passions, elles sont chose louable. Toutefois, rien n'empêche qu'elles ne procèdent d'un habitus électif. Et, à ce titre, elles acquièrent la raison de vertus ».

Ces mouvements de douleur, qui ont pour objet la misère d'autrui, soit qu'ils appartiennent à l'appétit sensible, soit qu'ils appartiennent à la volonté, peuvent et doivent être réglés par la raison. A ce titre, ils deviennent la matière d'une vertu spéciale, qui prend le nom de miséricorde; et qui se distingue de la charité, dont l'objet propre est simplement la raison de bien. Mais cette vertu distincte est l'effet propre de la charité, comme saint Thomas nous le dira expressément à la question 36, art. 3, *ad 3um*. On peut dire qu'elle est subjectée dans la volonté, et aussi, d'une certaine manière, dans l'appétit sensible. — Saint Thomas se demande, dans un dernier article, si la miséricorde est la plus grande de toutes les vertus. La réponse que va nous donner le saint Docteur sera des plus intéressantes.

Article IV.

Si la miséricorde est la plus grande des vertus?

Trois objections veulent prouver que « la miséricorde est la plus grande des vertus ». — La première dit qu' « à la vertu semble surtout se rattacher le culte divin. Or, la miséricorde est préférée au culte divin, selon cette parole d'Osée, ch. VI (v. 6), reproduite en saint Matthieu, ch. XII (v. 7) : *C'est la miséricorde que je veux et non le sacrifice.* Donc la miséricorde est la plus grande des vertus ». — La seconde objection fait obser-

ver que « sur cette parole de la première Épître *à Timothée*, ch. IV (v. 8) : *La piété est utile à toutes choses*, la glose de saint Ambroise (ou plutôt du diacre Hilaire) dit : *Toute la somme de la discipline chrétienne est dans la miséricorde et la piété*. Or, la discipline chrétienne contient toute vertu. Donc la somme de toute vertu consiste dans la miséricorde ». — La troisième objection en appelle à la définition de la vertu, donnée par Aristote. « La vertu est ce qui rend bon le sujet qui la possède. Donc une vertu sera d'autant meilleure qu'elle rend l'homme plus semblable à Dieu; parce que l'homme est d'autant meilleur qu'il est plus semblable à Dieu. Or, c'est ce que fait surtout la miséricorde. Car il est dit de Dieu, dans le psaume (CXLIV, v. 9), que *ses miséricordes l'emportent sur tous ses ouvrages*. Et c'est pour cela qu'il est dit en saint Luc, ch. VI (v. 36) : *Soyez miséricordieux, comme votre Père céleste est miséricordieux*. Donc la miséricorde est la plus grande des vertus ».

L'argument *sed contra* oppose que « l'Apôtre, après avoir dit, dans l'Épître *aux Colossiens*, ch. III (v. 12) : *Revêtez, comme les bien-aimés de Dieu, des entrailles de miséricorde*, ajoute ensuite (v. 14) : *Par-dessus tout, ayez la charité*. Donc la miséricorde n'est pas la plus grande des vertus ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous explique d'abord qu' « une vertu peut être la plus grande d'une double manière : premièrement, en elle-même; secondement, par rapport au sujet qui la possède. — En elle-même, la miséricorde est la plus grande. C'est qu'en effet il appartient à la miséricorde de s'épancher sur autrui ; et, ce qui est encore plus, de subvenir aux besoins des autres. Or, ceci est, par excellence, le propre du supérieur. Et voilà pourquoi d'être miséricordieux est attribué à Dieu en propre (collecte pour la rémission des péchés); comme aussi c'est en cela que sa toute-puissance est dite surtout se manifester (collecte du 10e dimanche après la Pentecôte) ». La miséricorde implique, de soi, l'exclusion du mal et la surabondance du bien, au point de pouvoir se communiquer avec une telle plénitude et efficacité qu'elle exclura tout mal où qu'il se trouve. Prise d'une façon absolue et en elle-même, elle s'identifie au Bien infini et à l'Acte pur. Elle n'est

autre que Dieu. Elle est donc tout ce qu'il y a de plus grand, dans l'ordre de l'excellence ou de la vertu. — « Mais, considérée dans le sujet en qui elle se trouve, elle n'est la vertu la plus grande que si le sujet qui l'a est lui-même le plus grand, n'ayant personne au-dessus de lui et tous les autres au-dessous. Pour celui, en effet, qui a quelqu'un au-dessus de lui, c'est quelque chose de plus grand et de meilleur de s'unir à son supérieur que de combler le défaut de l'inférieur. Aussi bien, pour l'homme, qui a Dieu, comme supérieur, la charité, qui l'unit à Dieu, l'emporte sur la miséricorde, qui le fait subvenir aux besoins du prochain. Mais, parmi toutes les vertus qui ont trait au prochain, la miséricorde est celle qui l'emporte, comme aussi son acte est le meilleur; car le fait de subvenir aux besoins d'autrui est, de soi, le propre de celui qui est meilleur et supérieur ». — N'aurions-nous pas, dans ce dernier mot, la secrète explication des efforts tentés un peu partout, dans les milieux où l'on s'occupe d'action sociale, au sens démocratique de ces mots, pour diminuer la part de la charité ou de la miséricorde et étendre celle de la justice. Le démocratisme ne supporte qu'impatiemment le joug de toute supériorité. Recevoir d'un supérieur, à titre de don gracieux, l'humilie. Il préfère en appeler au droit et à la justice, où l'on traite d'égal à égal.

L'*ad primum* est d'une importance extrême pour préciser les rapports de la religion et de la miséricorde. « Le culte que nous rendons à Dieu, en lui offrant des sacrifices ou des dons extérieurs, n'est point pour Lui, mais pour nous et pour le prochain. Dieu, en effet, n'a pas besoin de nos sacrifices ; mais Il veut que nous les lui offrions pour notre dévotion et pour l'utilité du prochain. Et voilà pourquoi la miséricorde, qui nous fait subvenir aux besoins des autres », quand elle s'inspire de la pensée de Dieu, « est le sacrifice qui lui agrée le plus, comme étant le plus immédiatement utile au prochain, selon cette parole de l'Épître *aux Hébreux*, chapitre dernier (v. 16) : *N'oubliez pas la bienfaisance et la communication : c'est, en effet, par de telles victimes que l'on mérite Dieu* ». — De là l'estime souveraine que l'Église a toujours donnée aux œuvres extérieures de charité ou de miséricorde ; parmi les actes extérieurs

de l'homme où la gloire de Dieu n'est pas seule en cause, il n'en est point qui soient meilleurs ou qui accusent une plus grande perfection.

L'*ad secundum* confirme expressément cette remarque. « La somme de la religion chrétienne consiste dans la miséricorde, quant aux œuvres extérieures. Toutefois, le mouvement intérieur de la charité, qui nous unit à Dieu, l'emporte sur l'amour et la miséricorde à l'endroit du prochain ». On doit dire aussi que les actes extérieurs qui regardent directement l'honneur de Dieu en Lui-même, comme sont les actes extérieurs d'adoration et de louange, l'emportent, en soi, sur le simple fait de subvenir aux besoins du prochain, même en vertu de la charité et de la miséricorde.

L'*ad tertium* déclare que « par la charité, nous sommes rendus semblables à Dieu, comme unis à lui par l'amour. Et c'est pourquoi la charité l'emporte sur la miséricorde, qui nous rend semblables à Dieu quant à la similitude de l'opération ». — Par la charité, c'est nous-mêmes, en ce que nous avons de plus intime, qui ressemblons à Dieu, au point de ne plus faire qu'un avec Lui; par la miséricorde, surtout quand on la prend sous sa raison d'acte extérieur, nous ressemblons à Dieu seulement quant au mode d'agir qui se manifeste au dehors.

La miséricorde est une vertu spéciale, qui règle, selon la raison les mouvements de douleur ou de tristesse que nous cause la vue des misères d'autrui, selon qu'en vertu d'une certaine amitié nous tenons les autres comme d'autres nous-mêmes et nous sommes portés à subvenir à leurs misères. D'une façon très stricte et très propre, elle est la vertu du supérieur et du riche à l'endroit de l'inférieur et du pauvre. Aussi bien, est-elle, par excellence, la vertu qui convient à Dieu, non quant au sentiment affectif de tristesse ou de douleur qui ne sauraient être en Lui, mais quant aux effets que ce sentiment, mû par la charité, produit au dehors. Et plus un être se rapproche de Dieu, plus en lui doit briller cette vertu de la miséricorde. Si tous ceux qui parmi les hommes jouissent, à un titre quelconque, de quelque supériorité ou de quelque ri-

chesse, pratiquaient cette vertu, la paix sociale serait bien près d'être réalisée. — Mais cela même nous amène à « étudier ces actes ou ces effets extérieurs que doit réaliser la charité », soit directement par elle-même, soit quelquefois par l'entremise de la miséricorde ou d'autres vertus. « Et, à ce sujet, nous examinerons : premièrement, la bienfaisance ; secondement, l'aumône, qui est une certaine partie de la bienfaisance (q. 32) ; troisièmement, la correction fraternelle, qui est une certaine aumône » (q. 33). — Par où l'on voit l'ordre admirable qui relie toutes ces questions entre elles.

D'abord, la bienfaisance. C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION XXXI

DE LA BIENFAISANCE

Cette question comprend quatre articles :

1° Si la bienfaisance est un acte de la charité?
2° Si la bienfaisance doit s'étendre à tous?
3° Si la bienfaisance doit être surtout à l'endroit des plus proches?
4° Si la bienfaisance est une vertu spéciale?

Article Premier.

Si la bienfaisance est un acte de la charité?

Trois objections veulent prouver que « la bienfaisance n'est pas un acte de la charité ». — La première fait observer que « la charité porte principalement sur Dieu. Or, par rapport à Dieu, nous ne pouvons avoir l'acte de bienfaisance, selon cette parole du livre de Job, ch. XXXV (v. 7) : *Que lui donneras-tu? Ou que recevra-t-Il de ta main?* Donc la bienfaisance n'est pas un acte de la charité ». — La seconde objection déclare que « la bienfaisance consiste surtout dans la collation des dons. Or, ceci appartient à la libéralité. Donc la bienfaisance n'est pas un acte de la charité, mais de la libéralité ». Cette objection nous vaudra une réponse de saint Thomas extrêmement lumineuse. — La troisième objection, qui motivera, elle aussi, une réponse très importante, dit que « tout ce que l'on donne est donné comme chose due, ou comme chose non due. Or, le bienfait qui est réalisé comme chose due relève de la justice. Celui qui est accordé comme chose non due, est gratuit, et, à ce titre, relève de la miséricorde. Donc tout acte de bienfaisance, ou bien est un acte de la justice, ou bien est un acte de la miséricorde. Il n'est donc point un acte de la charité ».

L'argument *sed contra* rappelle que « la charité est une certaine amitié, ainsi qu'il a été dit (q. 23, art. 1). Or, Aristote, au livre IX de l'*Éthique* (ch. IV, n. 1 ; de S. Th., leç. 4), parmi les autres actes de l'amitié, assigne celui qui est de *faire du bien aux amis*, ce qui est l'acte de bienfaisance par rapport à eux. Donc la bienfaisance est un acte de la charité.

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « la bienfaisance n'implique rien autre que faire du bien à quelqu'un. Mais ce bien peut se considérer d'une double manière. — D'abord, sous la raison commune de bien. Et ceci appartient à la raison commune de bienfaisance. A ce titre, la bienfaisance est un acte de l'amitié; et, par suite, de la charité. Dans l'acte de la dilection, en effet, est incluse la bienveillance, qui fait qu'on veut du bien à son ami, ainsi qu'il a été vu plus haut (q. 23, art. 1 ; q. 27, art. 2). Or, la volonté réalise les choses qu'elle veut, si elle en a le moyen. D'où il suit que faire du bien à son ami est une conséquence de l'acte de dilection ou d'amour. Et c'est pourquoi la bienfaisance, sous sa raison commune, est un acte de l'amitié ou de la charité », qui suit l'acte principal de l'amour. — « Mais si le bien qu'on fait à autrui est pris sous sa raison spéciale de bien », c'est-à-dire à titre de chose due, et comme secours ou autre chose de ce genre, « dans ce cas, la bienfaisance revêt une raison spéciale et appartient à quelque vertu spéciale », distincte de l'amitié ou de la charité.

L'*ad primum* déclare qu' « au témoignage de saint Denys, dans le chapitre IV des *Noms Divins* (de S. Th., leç. 9), l'*amour meut les choses subordonnées selon qu'il convient à chacune d'elles: les inférieures vers les supérieures, pour qu'elles en reçoivent leur perfection; les supérieures vers les inférieures pour qu'elles la leur confèrent*. C'est à ce second titre que la bienfaisance est un effet de la dilection. — Il s'ensuit qu'il ne nous appartient pas d'être bienfaisant à l'égard de Dieu; mais de l'honorer, en nous soumettant à Lui » pour recevoir ses bienfaits. C'est là l'effet propre de notre acte d'amour envers Lui. Et l'on voit par là, une fois de plus, si l'acte d'amour ou de charité envers Dieu doit exclure, de notre part, la vue des bienfaits que nous pou-

vons en recevoir : c'est, au contraire, notre manière à nous de l'aimer et de l'honorer, que d'attendre de Lui tout notre bien et de le recevoir avec actions de grâces. Cf. ce que nous disions, à ce sujet, contre l'orgueil de certaine morale soi-disant désintéressée, dans notre tome VI, p. 202 et suiv. — « Le propre de Dieu, au contraire, est d'aimer en répandant des bienfaits ». — Nous ne saurions trop souligner la doctrine de cet *ad primum*. Nous y voyons quels doivent être les vrais rapports des hommes en toute société bien ordonnée. Ce n'est point en prêchant un égalitarisme orgueilleux, où nul ne voudra rien devoir à autrui, qu'on assurera le bien de la société parmi les hommes ; mais, au contraire, en y faisant régner un heureux mélange de condescendance bienfaisante et de reconnaissance confiante.

L'*ad secundum* fait observer que « dans la collation des dons, il faut prendre garde à deux choses ; savoir : à la chose extérieure qui est donnée ; et à la passion intérieure que l'homme a pour les richesses, se complaisant en elles. — C'est à la libéralité qu'il appartient de régler la passion intérieure, en telle sorte que l'homme n'excède pas dans le fait de désirer ou d'aimer les richesses ; de là viendra, en effet, que l'homme sera facilement porté à faire des dons. Aussi bien, si l'homme fait quelque don, même très grand, mais avec une certaine attache à ce qu'il donne et comme en le regrettant, le don manque de libéralité. — Considérée du côté de la chose extérieure qui est donnée, la collation du bienfait se rattache, sous sa raison générale, à l'amitié ou à la charité. Il s'ensuit que ce ne sera pas déroger à l'amitié, si quelqu'un donne à un autre, par amour, la chose qu'il voudrait retenir ; mais, au contraire, ceci montrera plutôt la perfection de l'amitié », qui fait passer sur ses préférences pour être agréable à son ami.

L'*ad tertium* précise que « comme l'amitié ou la charité regarde, dans le bienfait accordé, la raison commune de bien, pareillement, la justice regarde la raison spéciale de chose due. Quant à la miséricorde, elle regarde la raison de secours subvenant à la misère ou au besoin ».

La bienfaisance, sous sa raison simple de bienfaisance ou de

collation d'un bien, est un acte de la charité, qui suit l'acte principal de cette vertu. — Cet acte de charité, peut-il s'exercer à l'égard de tous ou ne viserait-il que certaines catégories parmi les hommes? Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article II.

Si la bienfaisance doit être pour tous?

Trois objections veulent prouver que « la bienfaisance ne doit pas être pour tous ». — La première arguë d'un texte de « saint Augustin », où il est « dit, dans le premier livre de la *Doctrine chrétienne* (ch. XXVIII), que *nous ne pouvons point faire du bien à tous*. Or, la vertu n'incline pas à l'impossible. Donc il n'y a pas à être bienfaisant pour tous ». — La seconde objection cite un mot de « l'*Ecclésiastique*, ch. XII (v. 5) », où il est « dit : *Donne au juste; mais ne reçois pas le pécheur*. Or, il est beaucoup d'hommes qui sont pécheurs. Donc il n'y a pas à être bienfaisant pour tous ». — La troisième objection fait observer que « *la charité n'agit point de travers*, comme il est dit dans la première Épître *aux Corinthiens*, ch. XIII (v. 4). Or, faire du bien à certains hommes, ce serait agir de travers; comme si, par exemple, on faisait du bien aux ennemis de » l'État ou de « la chose publique; ou si l'on faisait du bien à un excommunié, car ce serait communiquer avec lui. Donc, puisque la bienfaisance est un acte de la charité, il n'y a pas à être bienfaisant pour tous ».

L'argument *sed contra* est le mot de « l'Apôtre », qui « dit, dans l'épître *aux Galates*, chapitre dernier (v. 10) : *Tandis que nous avons le temps, faisons le bien à l'égard de tous* ».

Au corps de l'article, saint Thomas résume d'abord, en une admirable formule, tout ce qui a été dit jusqu'ici de la bienfaisance. « Comme il a été dit plus haut (art. préc., *ad 1um*), la bienfaisance suit l'amour du côté où il meut les supérieurs à pourvoir les inférieurs ». Puis, le saint Docteur ajoute cette remarque d'où il va tirer tout de suite la conclusion lumi-

neuse du présent article. « Parmi les hommes, dit-il, les degrés », qui rendent les uns supérieurs ou inférieurs par rapport aux autres, « ne sont point immuables, comme pour les anges. C'est qu'en effet, les hommes peuvent subir de multiples défauts; d'où il suit que celui qui est supérieur en une chose, est » en même temps « ou peut être » à un moment donné « inférieur en d'autres choses. Et voilà pourquoi, parce que la dilection de la charité s'étend à tous, la bienfaisance doit elle aussi s'étendre à tous, en tenant compte toutefois et du lieu et du temps; car tous les actes des vertus doivent être limités selon que les circonstances le demandent ».

L'*ad primum* appuie sur cette conclusion. « D'une façon pure et simple, nous ne pouvons pas faire du bien à tous en particulier. Toutefois, il n'est personne au sujet de qui ne puisse se présenter une occasion où il faudra lui faire du bien même en particulier. Et voilà pourquoi la charité requiert que l'homme, alors même qu'il ne fait pas actuellement du bien à tel ou à tel, soit cependant, en lui-même, dans cette disposition d'âme, qu'il serait prêt à faire du bien à n'importe qui si l'occasion se présentait. — Au surplus, il est tel bienfait que nous pouvons prodiguer à tous, sinon en particulier, du moins en général; et c'est ce que nous faisons, quand nous prions pour tous » les hommes « fidèles et infidèles ».

L'*ad secundum* fait observer que « dans le pécheur, il y a deux choses : la faute; et la nature. On devra donc subvenir au pécheur, quand à la sustentation de la nature; mais non pour ce qui fomenterait son péché : car ceci ne serait point lui faire du bien; ce serait, au contraire, lui faire du mal ».

L'*ad tertium* explique qu' « il faut priver de ses bienfaits les excommuniés et les ennemis de la chose publique, pour autant que cela les détourne du mal. Toutefois, s'il se présentait une nécessité extrême, où la nature pourrait défaillir, il faudrait leur porter secours, en sauvegardant l'ordre voulu : par exemple, pour les empêcher de mourir de faim ou de soif ou de souffrir tout autre dommage de ce genre, à moins que ce ne fût voulu par la justice ».

Ainsi donc, parmi les hommes, la bienfaisance, qui est une suite et un effet de l'amour de charité, et, par conséquent, le retour de cette bienfaisance, par mode de respectueuse et reconnaissante déférence, peut s'exercer, sinon en toutes choses, du moins sous certains rapports, réciproquement, à l'égard de tous. Et la raison en est que parmi les hommes, les degrés de supériorité et d'infériorité ne sont point tellement tranchés ou distincts et séparés, que nul ne soit ou ne puisse être, à certains égards, inférieur par rapport aux autres, et, à d'autres égards, supérieur : soit dans l'ordre des biens et des besoins naturels; soit, peut-être plus encore, dans l'ordre des biens et des besoins surnaturels. On connaît l'admirable application de cette doctrine faite par Bossuet dans son *Sermon sur l'éminente dignité des pauvres dans l'Église.* « Encore que ce qu'a dit le Sauveur Jésus, que les premiers seront les derniers et que les derniers seront les premiers, n'ait son entier accomplissement que dans la résurrection générale, où les justes, que le monde avait méprisés, rempliront les premières places, pendant que les méchants et les impies, qui ont eu leur règne sur la terre, seront honteusement relégués aux ténèbres extérieures; toutefois ce renversement admirable des conditions humaines est déjà commencé dès cette vie, et nous en voyons les premiers traits dans l'institution de l'Église. Cette cité merveilleuse, dont Dieu même a jeté les fondements, a ses lois et sa police, par laquelle elle est gouvernée. Mais comme Jésus-Christ son instituteur est venu au monde pour renverser l'ordre que l'orgueil y a établi; de là vient que sa politique est directement opposée à celle du siècle : et je remarque cette opposition principalement en trois choses. Premièrement, dans le monde les riches ont tout l'avantage et tiennent les premiers rangs; dans le royaume de Jésus-Christ la prééminence appartient aux pauvres, qui sont les premiers-nés de l'Église et ses véritables enfants. Secondement, dans le monde les pauvres sont soumis aux riches et ne semblent nés que pour les servir; au contraire dans la sainte Église : les riches n'y sont admis qu'à condition de servir les pauvres. Troisièmement, dans le monde les grâces et les privilèges sont pour les puissants et les riches; les pau-

vres n'y ont de part que par leur appui : au lieu que dans l'Église de Jésus-Christ les grâces et les bénédictions sont pour les pauvres, et les riches n'ont de privilège que par leur moyen ». Quel ordre, et quelle paix, et quel bonheur règneraient dans la société des hommes, si tous et chacun s'y traitaient réciproquement d'une manière conforme à ces principes, si, bien loin de s'y jalouser les uns les autres, ils savaient tous s'y reconnaître et s'y traiter réciproquement en inférieurs et en supérieurs, selon les divers ordres, les uns et les autres y prodiguant tour à tour leurs biens respectifs et tous étant les uns pour les autres tour à tour pleins de déférence et de gratitude. Ce n'est point à prêcher une égalité orgueilleuse et d'ailleurs impossible que consiste la mission des vrais amis des hommes, mais à enseigner la doctrine que nous venons d'entendre, toute faite de sainte hiérarchie dans le dévouement et la reconnaissance. — Parmi tous ceux à qui l'on doit faire du bien, en vertu de la charité, faut-il garder un certain ordre; et, par exemple, gratifier d'abord ceux qui nous tiennent de plus près? C'est ce que saint Thomas examine à l'article suivant.

Article III.

Si l'on doit plutôt faire du bien à ceux qui tiennent de plus près ?

Quatre objections veulent prouver que « l'on ne doit point plutôt faire du bien à ceux qui tiennent de plus près ». — La première en appelle à l'Evangile, où « il est dit, en saint Luc, ch. XIV (v. 12) : *Lorsque vous faites un déjeuner ou un dîner, n'appelez pas vos amis, ni vos frères, ni vos parents.* Or, ceux-là sont les plus rapprochés. Donc la bienfaisance ne doit pas être plutôt pour ceux qui nous tiennent de plus près, mais pour les étrangers qui sont dans le besoin ; car il est dit ensuite (v. 13) : *Appelez les pauvres, les estropiés*, etc. ». — La seconde objection dit que « le plus grand bienfait consiste à aider quelqu'un dans la guerre. Or, dans la guerre, un soldat est tenu

de porter secours plutôt à l'étranger qui combat sous le même drapeau qu'au parent ennemi. Donc les bienfaits ne doivent pas être conférés de préférence aux plus proches ». — La troisième objection déclare qu' « il faut rendre ce que l'on doit avant de conférer des dons gratuits. Or, c'est une dette, pour celui qui a reçu un bienfait, d'en rendre un autre. Donc la bienfaisance doit être pour les bienfaiteurs plutôt que pour les proches ». — La quatrième objection fait observer que « les parents doivent être aimés plus que les enfants, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 26, art. 9). Or, c'est aux enfants qu'il faut d'abord faire du bien ; car *il n'appartient pas aux enfants de thérauriser pour les parents* », mais c'est le contraire qui a lieu, « comme il est dit, dans la seconde Épître *aux Corinthiens*, ch. XII (v. 14). Donc la bienfaisance ne doit pas être d'abord pour ceux qui tiennent de plus près ».

L'argument *sed contra* est formé d'un texte de « saint Augustin », qui « dit, au premier livre de *la Doctrine chrétienne* (ch. XXVIII) : *Ne pouvant pas faire du bien à tous, il faut d'abord pourvoir à ceux qui selon la diversité des lieux, des temps, ou de toute autre chose, te sont, par quelque sorte de destin particulier, plus étroitement joints* ».

Au corps de l'article, saint Thomas débute par cette belle déclaration. « La grâce et la vertu imitent l'ordre de la nature, qui est dû à la divine Sagesse. Or, tel est l'ordre de la nature, que tout agent naturel répand d'abord et principalement son action sur les choses qui sont plus près de lui ; c'est ainsi que le feu chauffe davantage les objets plus rapprochés. Et, de même, Dieu répand d'abord et avec plus d'abondance les dons de sa bonté sur les substances qui sont plus près de Lui ; comme on le voit par saint Denys, au chapitre IV de *la Hiérarchie céleste*. Puis donc que l'effusion des bienfaits est un acte de la charité à l'égard des autres, il s'ensuit que nous devons être plus prodigues des bienfaits à l'endroit de ceux qui nous tiennent de plus près. — Il est vrai qu'un homme peut tenir de plus près à un autre selon les choses diverses où les hommes communiquent entre eux : tels les parents, dans les choses de la nature ; les concitoyens, dans les choses de la cité ; les

fidèles, dans les choses spirituelles ; et ainsi de suite. Et il faudra que selon la diversité des liens les bienfaits soient communiqués diversement ; car à chacun doit être conféré davantage le bienfait qui se rapporte à ce en quoi il nous est plus rapproché ; du moins, à parler purement et simplement. Car cela peut varier selon la diversité des lieux et des temps et des affaires. Il se peut, en effet, que dans certains cas, il faille subvenir à un étranger, si, par exemple, il est dans une nécessité extrême, plutôt même qu'à son propre père qui n'est point dans une si grande nécessité ». — Ici, comme en tout, quand il s'agit des choses humaines, c'est à la prudence ou à la sagesse pratique qu'il convient de déterminer, au moment même et suivant la diversité des cas, la conduite à tenir.

L'*ad primum* explique le mot de l'Évangile que citait l'objection. « Ce n'est point d'une façon pure et simple, que le Seigneur défend d'inviter à sa table les amis ou les parents ; mais de les inviter à l'effet d'en être invités de nouveau. Ceci, en effet, n'est point de la charité, mais de la cupidité. Il peut arriver d'ailleurs que les étrangers doivent être invités plutôt, dans certains cas, en raison d'un plus grand besoin. Car, si nous disons qu'il faut faire du bien de préférence à ceux qui nous tiennent de plus près, c'est en supposant toutes choses égales d'ailleurs. Mais si l'on suppose que l'un nous tient de plus près et que l'autre a plus de besoin, on ne peut pas, d'une façon générale, déterminer à qui il faut subvenir de préférence, parce qu'il y a des degrés divers de besoin et de proximité ; ceci requiert le jugement de l'homme prudent ». — Et nous voyons, par ce dernier mot de saint Thomas, expressément confirmée la remarque faite par nous tout à l'heure.

L'*ad secundum* répond que « le bien commun d'un grand nombre est chose plus divine que le bien d'un seul (Aristote, *Éthique*, liv. I, ch. II, n. 8 ; de S. Th., leç. 2). Et de là vient que c'est un acte de vertu, que pour le bien commun de la chose publique, soit spirituelle soit temporelle, l'homme s'expose au péril de sa propre vie. Puis donc que la communication dans les choses de la guerre est ordonnée à la conservation de la chose publique, le soldat qui dans ces choses prête

secours à son compagnon de milice, ne le fait point comme s'il s'agissait d'une personne privée, mais c'est toute la chose publique qu'il secourt. Et, par suite, il n'y a pas à s'étonner, si, en cela, l'étranger est préféré au proche selon la chair ».

L'*ad tertium* fait observer qu' « il est une double sorte de dette. — L'une porte sur ce qui doit être compté, non parmi les biens de celui qui doit, mais parmi les biens de celui à qui il doit. Si, par exemple, quelqu'un a de l'argent ou toute autre chose qui appartient à un autre, soit qu'il l'ait pour l'avoir volé ou pour l'avoir reçu en échange ou en dépôt ou de toute autre manière semblable, il doit, de ce chef, rendre ce qu'il doit plutôt que faire du bien, avec cet argent ou cette chose, à ses proches. Sauf peut-être le cas d'une nécessité telle qu'il serait permis de prendre même le bien d'autrui pour subvenir à celui qui serait dans le besoin ; à condition, même alors, que celui à qui la chose est due ne serait pas lui-même dans une nécessité semblable : et toutefois, dans ce cas, il faudrait peser la condition des deux en tenant compte des autres circonstances d'après le jugement de l'homme prudent ; car, en pareilles choses, on ne peut pas donner de règle générale, en raison de la variété des cas particuliers, comme le dit Aristote, au livre IX de l'*Éthique* » (ch. II, n. 2 ; de S. Th., leç. 2). Nous retrouvons ici la règle si sage qu'on ne saurait trop retenir dans les choses de la pratique, pour ne pas s'exposer à l'abus d'une casuistique où l'on voudrait donner, par avance, pour tous les cas, des solutions toutes faites. — « Une autre sorte de dette porte sur ce qui est compté parmi les biens de celui qui doit et non parmi les biens de celui à qui l'on doit ; et c'est le cas de ce qui est dû, non par nécessité de justice, mais en vertu d'une certaine équité morale, comme il arrive dans les bienfaits gratuitement reçus. Or, il n'est aucun bienfaiteur dont le bienfait soit égal à celui des parents. Il s'ensuit que dans l'ordre des bienfaits à reconnaître, les parents doivent être préférés à tous ; à moins que de par ailleurs la nécessité ne l'emportât, ou toute autre condition, telle que l'utilité commune de l'Église ou de la république. Pour les autres » et quand il ne s'agit plus des parents, « il faut peser ensemble et le degré d'union

et la nature du bienfait reçu ; choses qui ne peuvent, non plus, être déterminées par une règle générale ».

L'*ad quartum* est une application de la lumineuse doctrine exposée à l'article premier. « Les parents sont comme les supérieurs ; et voilà pourquoi l'amour des parents est ordonné à faire du bien, tandis que celui des enfants est ordonné à honorer les parents. Toutefois, ajoute saint Thomas, dans le cas d'une nécessité extrême, il serait plutôt permis d'abandonner les enfants que d'abandonner les parents, qu'il n'est jamais permis de délaisser, en raison de l'obligation que créent les bienfaits reçus ; ainsi qu'on le voit par Aristote » lui-même, « au livre VIII de l'*Éthique* » (ch. XIV, n. 4 ; de S. Th., leç. 14).

Selon les diverses espèces de liens qui unissent, on doit toujours, toutes choses égales d'ailleurs, préférer, dans le bien à faire, ceux qui nous sont plus unis. Si une raison de plus grande nécessité intervient, on peut et on doit y avoir égard, demandant à la prudence de déterminer, pour chacun des cas particuliers, la ligne de conduite à tenir. — Saint Thomas, dans un dernier article, se demande, au sujet de la bienfaisance, si elle est une vertu. Sa réponse complétera excellemment toute la doctrine de cette si intéressante question.

Article IV.

Si la bienfaisance est une vertu spéciale?

Trois objections veulent prouver que « la bienfaisance est une vertu spéciale ». — La première dit que « les préceptes sont ordonnés aux vertus ; car *les législateurs se proposent de rendre les hommes vertueux*, comme il est dit au second livre de l'*Éthique* (ch. I, n. 5 ; de S. Th., leç. 1). Or, est donné distinctement un précepte pour la bienfaisance, et un précepte pour la dilection » ou l'amour. « Nous lisons, en effet, dans saint Matthieu, ch. V (v. 44) : *Aimez vos ennemis ; faites du bien à ceux qui vous haïssent*. Donc la bienfaisance est une vertu

distincte de la charité ». — La seconde objection fait observer que « les vices s'opposent aux vertus. Or, à la bienfaisance s'opposent certains vices spéciaux qui causent du dommage au prochain, comme la rapine, le vol, et autres de ce genre. Donc la bienfaisance est une vertu spéciale ». — La troisième objection déclare que « la charité ne se distingue point en plusieurs espèces. Or, la bienfaisance semble se distinguer en plusieurs espèces, selon les diverses espèces de bienfaits. Donc la bienfaisance est une autre vertu que la charité ».

L'argument *sed contra* oppose que « l'acte intérieur et l'acte extérieur ne requièrent point des vertus diverses. Or, la bienfaisance et la bienveillance ne diffèrent qu'à titre d'acte extérieur et d'acte intérieur; car la bienfaisance est l'exécution » ou la réalisation « de la bienveillance. Donc, de même que la bienveillance n'est pas une autre vertu que la charité, la bienfaisance ne l'est pas non plus ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « les vertus se diversifient selon les raisons diverses des objets. Or, la raison formelle de l'objet est la même dans la charité et dans la bienfaisance; car l'une et l'autre regarde la raison commune de bien, ainsi qu'il ressort de ce qui a été déjà dit (art. 1). Donc la bienfaisance n'est pas une autre vertu que la charité, mais désigne un certain acte de cette vertu ».

L'*ad primum* fait observer que « les préceptes ne portent point sur les habitus des vertus, mais sur les actes. Aussi bien, la diversité des préceptes ne signifie point divers habitus de vertus, mais des actes divers ».

L'*ad secundum* dit que « comme tous les bienfaits conférés au prochain, considérés sous la raison commune de bien, se ramènent à l'amour; ainsi tous les dommages, considérés sous la raison commune de mal, se ramènent à la haine. Que si les uns et les autres sont considérés sous des raisons spéciales de bien ou de mal, ils se ramènent à des vertus spéciales et à des vices spéciaux. Et pour autant il y a aussi des espèces diverses de bienfaisances ».

« Par où, ajoute saint Thomas, la *troisième objection* se trouve résolue ».

La bienfaisance, sous sa raison simple et commune de bienfaisance, n'est pas une vertu spéciale, distincte de la charité. Ce mot n'exprime que l'acte extérieur qui fait suite à l'acte intérieur de l'amour. Dès qu'on veut en spécifier l'objet, en ajoutant quelque raison nouvelle à la raison commune de bien, on n'a déjà plus le simple acte de bienfaisance, mais d'autres actes qui s'en distinguent spécifiquement et qui supposeront alors des vertus nouvelles et distinctes, comme la justice ou la miséricorde. — Parmi les actes de bienfaisance, et qui, du reste, revêt une raison spéciale, il en est un qui occupe une place de choix. C'est celui de l'aumône. Nous devons maintenant l'étudier; et il va faire l'objet de la question suivante.

QUESTION XXXII

DE L'AUMONE

Cette question comprend dix articles :

1° Si faire l'aumône est un acte de charité ?
2° De la distinction des aumônes.
3° Quelles sont les aumônes qui l'emportent, les spirituelles ou les corporelles ?
4° Si les aumônes corporelles ont un effet spirituel ?
5° Si faire l'aumône est de précepte ?
6° Si l'aumône corporelle doit être faite du nécessaire ?
7° Si elle doit être faite de ce qui est injustement acquis ?
8° Quels sont ceux qui doivent faire l'aumône ?
9° Quels sont ceux à qui on doit la faire ?
10° Du mode de faire l'aumône.

Les cinq premiers articles étudient l'aumône en elle-même ; les cinq autres l'étudient dans sa réalisation. — En elle-même, sont étudiées : sa nature (art. 1) ; ses espèces (art. 2, 4) ; sa nécessité (art. 5). — D'abord, sa nature.

Article Premier.

Si faire l'aumône est un acte de la charité ?

Quatre objections veulent prouver que « faire l'aumône n'est point un acte de la charité ». — La première dit que « l'acte de la charité ne peut pas être sans la charité. Or, la distribution des aumônes peut exister sans la charité ; selon cette parole de la première Épître *aux Corinthiens*, ch. XIII (v. 3) : *Si je distribuais pour nourrir les pauvres tout ce que je possède, et que je n'eusse point la charité*... Donc faire l'aumône n'est pas un acte

de la charité ». — La seconde objection fait observer que « l'aumône est comptée parmi les œuvres satisfactoires, selon cette parole du livre de Daniel, ch. IV (v. 24) : *Rachète tes péchés par des aumônes*. Or, la satisfaction est un acte de la justice. Donc faire l'aumône n'est pas un acte de la charité, mais un acte de la justice ». — La troisième objection déclare qu' « offrir une hostie à Dieu est un acte de latrie » ou de religion. « Or, faire l'aumône est offrir une hostie à Dieu, selon cette parole de l'Épître *aux Hébreux*, chapitre dernier (v. 16) : *N'oubliez pas la bienfaisance et la communication; c'est par de telles hosties qu'on mérite Dieu*. Donc ce n'est pas un acte de la charité, de faire l'aumône, mais plutôt un acte de » la vertu de « latrie ». — La quatrième objection en appelle à « Aristote », qui « dit, au livre IV de l'*Éthique* (ch. I, n. 12; de S. Th., leç. 2), que donner une chose pour le bien est un acte de libéralité. Or cela se fait surtout dans la distribution des aumônes. Donc faire l'aumône n'est pas un acte de la charité ».

L'argument *sed contra* est le beau texte de « la première épître de saint Jean, ch. III » (v. 17), où il est « dit : Celui qui a les biens de ce monde et qui voit son frère dans le besoin et qui ferme à son sujet ses entrailles, comment la charité de Dieu demeure-t-elle en lui ? »

Au corps de l'article, saint Thomas précise que « les actes extérieurs se rapportent à cette vertu à laquelle appartient le motif qui fait faire de tels actes. Or, le motif qui fait donner les aumônes est de subvenir à ceux qui sont dans la nécessité; et c'est pour cela que d'aucuns ont défini l'aumône : *l'œuvre qui fait qu'on donne quelque chose à celui qui est dans le besoin, par compassion, et en vue de Dieu*. D'autre part, ce motif est celui de la miséricorde, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 30, art. 4). Il s'ensuit manifestement que faire l'aumône est proprement un acte de la miséricorde; comme, du reste, le nom même le montre : car, en grec, ce mot », ἐλεημοσύνη, « veut dire *miséricorde*, comme en latin le mot *miseratio* », dont nous avons fait *misération*. « Et parce que la miséricorde est un effet de la charité, ainsi qu'il a été montré plus haut (q. 30, art. 2; art. 3, obj. 3), il s'ensuit que faire l'aumône est un acte de la charité

par l'entremise de la miséricorde ». C'est proprement un acte de la miséricorde sous l'influx de la charité.

L'*ad primum* fait observer qu' « une chose est dite être acte de vertu d'une double manière. — D'abord, matériellement; c'est ainsi qu'accomplir des choses justes est acte de justice. Un tel acte de vertu peut être sans la vertu. Il en est, en effet, beaucoup qui n'ont pas l'habitus de la justice et qui accomplissent des choses justes, soit en vertu de la raison naturelle, soit par crainte ou dans l'espoir d'obtenir quelque chose. — D'une autre manière, une chose est dite acte de vertu formellement; c'est ainsi qu'est acte de justice l'action juste qui est faite comme le juste la fait, c'est-à-dire avec promptitude et avec plaisir. Or, de cette manière l'acte de vertu n'est jamais sans la vertu. — Nous dirons donc, d'après cela, que le fait de distribuer des aumônes, considéré matériellement, peut être sans la charité; mais, pris formellement, c'est-à-dire selon qu'il est pour Dieu, avec plaisir et promptitude, et de tout point comme il doit être, il ne peut exister sans la charité ».

L'*ad secundum*, particulièrement important, déclare que « rien n'empêche qu'un acte qui est proprement l'acte de telle vertu comme du principe qui le produit, soit attribué à une autre vertu comme à un principe qui le commande et l'ordonne à sa fin. C'est de cette manière que l'acte de faire l'aumône est compté parmi les œuvres satisfactoires, pour autant que la misération à l'endroit de ceux qui sont dans le besoin est ordonnée à satisfaire pour le péché. Pour autant qu'il est ordonné à apaiser la colère de Dieu, il a la raison de sacrifice; et c'est la religion qui le commande ».

« Par où, dit saint Thomas, la *troisième objection* se trouve résolue ».

L'*ad quartum* explique que « le fait de donner l'aumône appartient à la libéralité, pour autant que la libéralité enlève ce qui pourrait empêcher cet acte, en raison d'un trop grand amour des richesses portant celui qui les possède à les garder trop jalousement ».

S'il est vrai que l'acte de faire l'aumône peut se référer à de

nombreuses vertus dont chacune y aura une part, soit comme préparation, soit comme excitant, si même cet acte peut se produire d'une façon purement matérielle et pour des motifs qui l'excluent de la raison de vertu ou qui le laisseraient dans le seul ordre des vertus humaines et naturelles, cependant quand il est produit comme il doit l'être et avec l'excellence ou sous la raison de vertu qui lui convient en propre, dans l'économie des actes vertueux surnaturels, c'est un acte de la vertu de miséricorde fait immédiatement sous l'influx de la vertu de charité. — Tout de suite, saint Thomas se demande si l'on peut distinguer divers genres et diverses espèces d'aumônes. — Il va nous répondre à l'article suivant, l'un des plus précieux de la *Somme théologique*.

Article II.

Si les genres d'aumônes sont convenablement distingués?

Quatre objections veulent prouver que « les divers genres d'aumônes sont mal distingués. — Et, en effet, on assigne sept aumônes corporelles ; qui sont : donner à manger à celui qui a faim ; donner à boire à celui qui a soif ; vêtir celui qui est nu ; recueillir l'étranger ; visiter l'infirme ; racheter le captif ; et ensevelir le mort. Ces aumônes sont contenues dans ce vers » latin : « *Visito, poto, cibo, redimo, tego, colligo, condo.* — On assigne aussi sept autres aumônes spirituelles ; savoir : enseigner l'ignorant ; conseiller l'hésitant ; consoler celui qui est triste ; corriger le pécheur ; pardonner à celui qui nous a offensé ; supporter ceux qui nous sont à charge et qui nous pèsent ; prier pour tout le monde. Elles sont exprimées dans ce vers : *Consule, castiga, solare, remitte, fer, ora;* en comprenant sous le même mot *consule*, le conseil et l'enseignement ».

« Or, il semble que ces sortes d'aumônes sont mal distinguées ». — La première objection arguë de ce que « l'aumône est ordonnée à subvenir au prochain. Mais, du fait qu'on ensevelit le prochain, on ne lui subvient en rien ; sans quoi ne

serait plus vrai ce que dit le Seigneur, en saint Matthieu, ch. x (v. 28) : *Ne craignez point ceux qui tuent le corps, et qui, après cela n'ont plus rien qu'ils puissent faire.* Aussi bien, le Seigneur, en saint Matthieu, ch. xxv (v. 35, 36, 42, 43), rappelant les œuvres de miséricorde, ne fait point mention de la sépulture des morts. Donc il semble que ces sortes d'aumônes sont mal distinguées ». — La seconde objection insiste sur le même principe, que « l'aumône est faite pour subvenir aux nécessités du prochain, ainsi qu'il a été dit. Or, il est bien d'autres nécessités de la vie humaine, en dehors de celles qui ont été désignées; et c'est ainsi, par exemple, que l'aveugle a besoin d'un guide, le boiteux d'un soutien, le pauvre de ressources. Donc c'est mal à propos que l'énumération susdite a été faite ». — La troisième objection rappelle que « faire l'aumône est un acte de la miséricorde. D'autre part, reprendre celui qui pèche semble appartenir à la sévérité plutôt qu'à la miséricorde. Donc il ne faudrait point comprendre cet acte parmi les aumônes spirituelles ». — La quatrième objection dit que « l'aumône est ordonnée à subvenir au défaut » ou au manque dont l'homme peut souffrir. « Or, il n'est aucun homme qui ne souffre en quelque chose du défaut qu'est l'ignorance. Donc il semble que tout homme doit enseigner les autres hommes, quels qu'ils soient, s'ils ignorent ce qu'il sait lui-même ».

L'argument *sed contra* cite un beau texte de « saint Grégoire », qui « dit, en l'une de ses homélies (hom. IX *sur l'Évangile*) : *Que celui qui a l'intelligence prenne garde de se taire; que celui qui a l'abondance des biens, veille à ne point se ralentir dans les largesses de la miséricorde; que celui qui a l'art du gouvernement s'étudie avec le plus grand soin à faire part de son usage et de son service au prochain; que celui qui a l'occasion de parler au riche craigne d'être condamné pour son talent enfoui, si, quand il le peut, il n'intercède point, auprès de lui, pour les pauvres.* Donc les aumônes dont il s'agit sont convenablement distinguées selon les choses où les hommes abondent et sont dans le besoin ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « la distinc-

tion des aumônes qui a été marquée se tire à propos des divers défauts du prochain. De ces défauts, les uns ont trait à l'âme : et c'est à ceux-là que sont ordonnées les aumônes spirituelles ; les autres regardent le corps : et les aumônes corporelles leur sont destinées. — Pour ce qui est du défaut corporel : ou il regarde la vie présente ; ou il existe après la vie. — Dans la vie présente : ou il est général, et affecte les choses dont tous les hommes ont besoin ; ou il est spécial, en raison de quelque chose accidentelle qui survient. — Le premier peut être intérieur ou extérieur. A celui qui est intérieur, et qui est d'une double sorte, on subvient d'abord par l'aliment solide, pour autant que c'est la faim : et, à ce titre, on a » cette espèce d'aumône, qui consiste à « *nourrir celui qui a faim;* puis, par l'aliment liquide, en tant que c'est la soif : et l'on a, de ce chef, ce qui est *donner à boire à celui qui a soif.* Le défaut général extérieur peut être double aussi : l'un, ayant trait au vêtement; et, à ce titre, on a *vêtir celui qui est nu :* l'autre, ayant trait au couvert; et, de ce chef, on a *recevoir l'étranger.* — Pareillement, quand il s'agit d'un défaut spécial : ou il est dû à une cause intrinsèque, telle que l'infirmité; et l'on a, de ce chef, *visiter celui qui est infirme :* ou à une cause extrinsèque ; et l'on a *la rédemption des captifs.* — Après la vie, ce qu'on donne aux morts, c'est la sépulture ». — Voilà pour les aumônes corporelles qui doivent subvenir aux besoins du corps.

« Quant aux défauts spirituels, on y subvient, par des actes spirituels, d'une double manière. — D'abord, en demandant à Dieu son secours; et, de ce chef, on a *la prière* qu'on fait pour les autres. — D'une autre manière, en apportant le secours humain ; et cela, d'une triple manière. — Premièrement, contre le défaut de l'intelligence : où, s'il s'agit du défaut de l'intelligence spéculative, on apporte le remède par *la doctrine;* et s'il s'agit du défaut de l'intelligence pratique, par *le conseil.* — Secondement, du côté de la passion de la faculté appétitive, dont la principale est la tristesse, à laquelle on subvient par *la consolation.* — Troisièmement, du côté de l'acte désordonné, qui peut se considérer sous un triple aspect. — D'abord, du côté de celui qui pèche, en tant que l'acte procède de sa volonté

désordonnée; et, de ce chef, le remède consiste dans *la correction.* — Puis, du côté de celui contre qui l'on pèche; auquel titre, si le péché est commis contre nous, vient *la remise de l'offense;* car si le péché est contre Dieu ou contre le prochain, il ne nous appartient pas d'en faire remise, comme le dit saint Jérôme, dans son explication de saint Matthieu (ch. XVIII, v. 15). — Enfin, du côté des conséquences de l'acte désordonné, qui fait qu'il est à charge pour ceux qui vivent avec celui qui agit ainsi, même s'il n'a pas dans son intention de les molester; et, à ce titre, le remède est *le support,* surtout quand il s'agit de ceux qui pèchent par faiblesse, selon cette parole de l'Épître *aux Romains,* ch. XV (v. 1) : *Nous devons, nous qui sommes plus forts, porter les infirmités des autres.* Et non pas seulement pour autant que les faibles nous sont à charge en raison de leurs actes désordonnés; mais aussi quel que soit le mode dont ils peuvent nous être à charge, nous devons les supporter en tout, selon cette parole de l'Épître *aux Galates,* ch. VI (v. 2) : *Supportez-vous les uns les autres* ».

Quel admirable programme de vie de charité à l'endroit du prochain; dont les derniers articles surtout peuvent être d'une application si fréquente et si fructueuse, quel que soit d'ailleurs le milieu où l'on se trouve.

L'*ad primum* accorde que « la sépulture du mort ne lui apporte rien qu'il puisse sentir, le corps étant incapable de sensation après la mort. Et pour autant, le Seigneur dit que ceux qui tuent le corps n'ont plus rien qu'ils puissent faire. C'est aussi pour cela que le Seigneur n'énumère pas la sépulture parmi les autres œuvres de miséricorde, énumérant seulement celles qui sont d'une nécessité plus évidente. Toutefois, c'est une chose qui intéresse le défunt, la manière dont son corps est traité », après la mort : « soit quant à sa survie dans la mémoire des hommes, car son honneur est atteint, s'il demeure sans sépulture; soit aussi quant à l'amour qu'il avait pour son corps tandis qu'il vivait encore, et auquel doit se conformer l'amour des âmes pieuses quand il est mort. C'est pour cela que certains sont loués au sujet de la sépulture donnée aux morts; comme Tobie; et ceux qui ensevelirent

le Seigneur; ainsi qu'on le voit par saint Augustin, dans son livre *Du soin qu'il faut avoir des morts* » (ch. III).

L'*ad secundum* déclare que « toutes les autres nécessités », dont parlait l'objection, « se ramènent à celles dont il s'agit. C'est ainsi que la cécité et la claudication sont de certaines infirmités; et, par suite, guider l'aveugle et soutenir le boiteux se ramène à la visite des infirmes. De même, subvenir à l'homme contre toute oppression, quelle qu'elle soit, qui vient du dehors, se ramène à la rédemption des captifs. Quant aux richesses qui subviennent à la pauvreté, on ne les recherche que pour subvenir à quelqu'un des défauts précités. Et, par suite, il n'y avait pas à faire, à ce sujet, une mention spéciale ».

L'*ad tertium* fait observer que « la correction des pécheurs, en ce qui est de l'exécution de l'acte, semble contenir la sévérité de la justice. Mais, du côté de l'intention de celui qui corrige, et qui veut délivrer l'homme du mal du péché, elle appartient à la miséricorde et à l'amour de charité, selon cette parole des *Proverbes*, ch. XXVII (v. 6) : *Il vaut mieux la verge de celui qui aime que les baisers perfides de celui qui hait* ».

L'*ad quartum* explique que « ce n'est point toute absence de connaissance qui constitue un défaut pour l'homme, mais seulement celle qui porte sur ce qu'il lui convient de savoir : et subvenir à ce défaut par la doctrine relève de l'aumône. Encore faut-il qu'elle se pratique selon que le demandent les diverses circonstances de personne, de temps et de lieu, comme pour tous les autres actes de vertu ».

De ces diverses sortes d'aumônes, quelles sont les meilleures? sont-ce les aumônes corporelles ou les aumônes spirituelles? — Saint Thomas nous va répondre à l'article qui suit.

ARTICLE III.

Si les aumônes corporelles sont meilleures que les aumônes spirituelles?

Trois objections veulent prouver que « les aumônes corporelles sont meilleures que les aumônes spirituelles ». — La

première dit qu' « il est plus louable de faire l'aumône à celui qui est davantage dans le besoin; car l'aumône a sa raison de louange en ce qu'elle subvient à celui qui est dans le besoin. Or, le corps, à qui l'on subvient par les aumônes corporelles, est d'une nature plus besogneuse que l'esprit à qui l'on subvient par les aumônes spirituelles. Donc les aumônes corporelles sont supérieures ». — La seconde objection déclare que « le retour du bienfait diminue le mérite et la louange de l'aumône; et c'est pourquoi le Seigneur dit, en saint Luc, ch. XIV (v. 12) : *Lorsque vous faites un déjeuner ou un dîner, n'appelez pas vos voisins riches, de peur qu'eux aussi ne vous invitent à leur tour*. Or, dans les aumônes spirituelles, il y a toujours » un retour ou « une compensation; car celui qui prie pour un autre, y gagne lui-même, selon cette parole du psaume (XXXIV, v. 13) : *Ma prière se retourne en mon sein;* et, de même, celui qui enseigne les autres, se perfectionne lui-même dans la science; chose qui n'arrive point dans les aumônes corporelles. Donc les aumônes corporelles sont meilleures que les aumônes spirituelles ». — La troisième objection fait observer qu' « il appartient à la louange de l'aumône, que le pauvre soit consolé par l'aumône qu'on lui fait; et voilà pourquoi il est dit, dans le livre de Job, ch. XXXI (v. 20) : *Si ses flancs ne m'ont pas béni;* et, dans l'épître *à Philémon*, l'Apôtre dit (v. 7) : *Les entrailles des saints ont eu, par toi, du repos, ô mon frère.* Or, parfois l'aumône corporelle est plus agréable au pauvre que ne l'est l'aumône spirituelle. Donc l'aumône corporelle l'emporte sur l'aumône spirituelle ».

L'argument *sed contra* en appelle à « saint Augustin », qui, « dans son livre du *Sermon du Seigneur sur la Montagne* (liv. I, ch. XX), sur cette parole (S. Matthieu, ch. V, v. 42) : *Celui qui te demande, donne-lui,* dit : *Il faut donner ce qui n'est nuisible ni à toi ni à un autre; et si tu refuses ce qu'il te demande, indique-lui la justice, pour qu'il ne se retire pas sans rien; et, parfois, tu lui donneras quelque chose de meilleur, en le reprenant quand il demande quelque chose d'injuste.* Or, la correction est une aumône spirituelle. Donc les aumônes spirituelles doivent être préférées aux aumônes corporelles ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « la comparaison de ces sortes d'aumônes peut se considérer d'une double manière. — D'abord, d'une façon pure et simple. Et, de ce chef, les aumônes spirituelles l'emportent, pour une triple raison. — Premièrement, parce que le don qui est fait est plus noble, savoir le don spirituel, qui l'emporte sur le don corporel; selon cette parole des *Proverbes*, ch. IV (v. 2) : *Je vous ferai un don excellent : n'abandonnez point ma loi.* — Secondement, en raison de ce à quoi l'on subvient. L'esprit, en effet, est plus noble que le corps. Et voilà pourquoi, de même que l'homme, en ce qui est de lui, doit pourvoir à son âme plutôt qu'à son corps, ainsi doit-il faire dans le prochain, qu'il doit aimer comme lui-même. — Troisièmement, en raison des actes par lesquels on subvient au prochain. Les actes spirituels, en effet, sont plus nobles que les actes corporels, qui sont en quelque manière serviles. — La comparaison dont il s'agit peut se faire aussi par rapport à quelque cas particulier, où telle aumône corporelle sera préférable à telle aumône spirituelle. Et, par exemple, si quelqu'un meurt de faim, il faudra lui donner à manger avant de l'instruire; car, *pour celui qui est dans le besoin, il est mieux,* au témoignage d'Aristote (*Topiques*, liv. III, ch. II, n. 21), *d'acquérir des ressources que de vaquer à la philosophie, bien que ceci demeure meilleur en soi* ».

L'*ad primum* répond que « donner à celui qui est davantage dans le besoin est chose meilleure, toutes choses égales d'ailleurs. Mais si celui qui est moins dans le besoin est plus noble et a besoin de choses meilleures, il est mieux de lui donner. Et c'est le cas ici ».

L'*ad secundum* fait observer que « la compensation ne diminue point le mérite et la louange de l'aumône, si on ne se la propose point; pas plus que la gloire humaine, si elle est en dehors de l'intention, ne diminue le mérite de la vertu; et c'est ainsi que Salluste dit de Caton (dans la *Vie de Catilina*), que plus il fuyait la gloire, plus la gloire le suivait. Or, il en est ainsi dans les aumônes spirituelles. — Et d'ailleurs », ajoute saint Thomas, « l'intention des biens spirituels ne

diminue point le mérite, comme l'intention des biens corporels ». Une fois de plus remarquons, à l'occasion de cette déclaration expresse, combien sont dans l'erreur les tenants de l'amour pur ou de la morale désintéressée, qui voudraient, sous prétexte de perfection, bannir tout motif ayant trait au bien du sujet, même quand ce bien n'est autre que la possession de Dieu.

L'*ad tertium* déclare que « le mérite de celui qui fait l'aumône se mesure à ce qui doit être un repos pour la volonté de celui qui la reçoit, quand cette volonté est ce qu'elle doit être; mais non si elle est désordonnée ».

En soi, les aumônes spirituelles l'emportent sur les aumônes corporelles, parce qu'elles pourvoient, de façon plus noble, en des choses plus nobles, à un sujet plus noble; toutefois, accidentellement et en raison des circonstances, dans tel cas particulier, telle aumône corporelle pourra être préférable. — Cette aumône corporelle, peut-elle avoir un effet spirituel, quelque corporelle qu'elle soit en elle-même. C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article IV.

Si les aumônes corporelles ont un effet spirituel?

Trois objections veulent prouver que « les aumônes corporelles n'ont point un effet spirituel ». — La première arguë de ce que « l'effet n'est pas meilleur que la cause. Or, les biens spirituels sont meilleurs que les biens corporels. Donc les aumônes corporelles n'ont pas des effets spirituels. ». — La seconde objection dit que « donner une chose corporelle pour une chose spirituelle est le vice de la simonie. Or, ce vice doit être évité à tout prix. Donc il ne faut point donner des aumônes corporelles pour obtenir des effets spirituels ». — La troisième objection déclare qu' « en multipliant la cause, on multiplie l'effet. Si donc l'aumône corporelle causait un effet

spirituel, il s'ensuivrait qu'une plus grande aumône aurait des effets spirituels plus grands. Or, cela même est contraire à ce que nous lisons en saint Luc, ch. XXI (v. 2 et suiv.), au sujet de la veuve ayant mis deux petites pièces de monnaie dans le tronc des aumônes, laquelle, suivant la sentence du Seigneur, *mit plus que tous les autres*. Donc l'aumône corporelle n'a point d'effet spirituel ».

L'argument *sed contra* est un mot adapté du livre de l'*Ecclésiastique*, ch. XXIX (v. 16; ou ch. XVII, v. 18), qui dit : *L'aumône de l'homme conservera la grâce de ce dernier comme la pupille de l'œil.*

Au corps de l'article, saint Thomas fait observer que « l'aumône corporelle peut se considérer d'une triple manière. — D'abord, quant à sa substance. Et, de ce chef, elle n'a qu'un effet corporel, qui est de subvenir aux défauts ou besoins corporels du prochain. — D'une autre manière, elle peut être considérée du côté de sa cause; pour autant que quelqu'un fait l'aumône corporelle par amour pour Dieu et le prochain. A ce titre, elle porte avec elle un fruit spirituel, selon cette parole de l'*Ecclésiastique*, ch. XXIX (v. 13, 14) : *Perds ton argent pour ton frère. Place ton trésor dans les préceptes du Très-Haut; et cela te profitera plus que l'or.* — D'une troisième manière, du côté de l'effet. Et, à ce titre encore, elle a un fruit spirituel; pour autant que le prochain à qui l'on subvient par l'aumône corporelle est mû à prier pour son bienfaiteur. Aussi bien il est dit, dans le même endroit (v. 15) : *Renferme ton aumône dans le sein du pauvre; et elle priera pour toi contre tout mal* ».

L'*ad primum* répond que « cette objection procède de l'aumône corporelle considérée dans sa substance ».

L'*ad secundum* déclare que « celui qui fait l'aumône n'entend point acheter un bien spirituel par une chose corporelle; car il sait que les biens spirituels l'emportent à l'infini sur toutes les choses corporelles; mais il entend mériter un fruit spirituel par un mouvement affectif de charité ».

L'*ad tertium* explique que « la veuve qui donna moins que les autres en quantité, donna davantage proportionnellement;

d'où l'on déduit qu'il y avait en elle un plus grand mouvement d'amour ou de charité; ce qui donne à l'aumône son efficacité spirituelle ».

L'aumône corporelle, considérée dans sa substance, n'a qu'un effet corporel; mais, du côté de sa cause ou du motif qui l'inspire, et du côté de l'effet qu'elle provoque en celui qui la reçoit, elle peut avoir, par voie de mérite ou par voie d'intercession, les plus grands effets spirituels en celui qui la fait. Elle peut aussi avoir d'excellents effets spirituels en celui à qui on la fait, pour autant qu'elle touche son cœur et le dispose à de meilleurs sentiments, soit dans l'ordre de la reconnaissance, soit même dans l'ordre de la transformation spirituelle. — Nous savons ce qu'est l'aumône, quelles en sont les espèces et comment elles s'ordonnent entre elles. Il nous faut maintenant nous demander quelle est sa nécessité, en ce qui est de l'obligation morale. C'est l'objet de l'article qui suit, un des plus délicats et des plus importants de la *Somme théologique*.

Article V.

Si faire l'aumône est chose de précepte?

Quatre objections veulent prouver que « faire l'aumône n'est point de précepte ». — La première est que « les conseils se distinguent des préceptes. Or, faire l'aumône est un conseil; selon cette parole du livre de Daniel, ch. IV (v. 24) : *Que mon conseil plaise au roi; rachète tes péchés par des aumônes.* Donc faire l'aumône n'est point de précepte ». — La seconde objection déclare qu'« il est permis à chacun de faire ce qu'il veut de ce qui lui appartient. Or, s'il retient ce qui est à lui, il ne fera point l'aumône. Donc il est permis de ne pas faire l'aumône; et, par suite, faire l'aumône n'est point de précepte ». — La troisième objection fait observer que « ce qui tombe sous le précepte oblige, à un moment donné, ceux qui le transgressent, sous la raison de péché mortel; parce que les préceptes

affirmatifs obligent pour un temps déterminé. Si donc faire l'aumône tombait sous le précepte, il y aurait un temps déterminé où l'homme pécherait mortellement, à moins qu'il ne fît l'aumône. Or, ceci ne semble point être vrai. Car l'on peut toujours probablement supposer qu'un autre peut subvenir au pauvre; et aussi que ce qui peut être distribué en aumône peut être nécessaire à celui qui l'a, soit pour le moment présent, soit pour l'avenir. Donc il semble que faire l'aumône n'est point de précepte ». — La quatrième objection dit que « tous les préceptes se ramènent aux préceptes du Décalogue. Or, parmi ces préceptes, il n'y a rien qui ait trait à l'aumône. Donc faire l'aumône n'est point chose de précepte ».

L'argument *sed contra* oppose que « nul n'est puni de la peine éternelle pour avoir omis ce qui n'est point de précepte. Or, il en est qui sont punis de la peine éternelle pour avoir omis de faire des aumônes; comme on le voit par saint Matthieu, ch. xxv (v. 41 et suiv.). Donc faire l'aumône est chose de précepte ». — Il n'est pas inutile de faire remarquer que ce devoir de l'aumône est d'une importance telle que dans le passage de saint Matthieu rappelé ici et qui n'est autre que la sentence du Juge au moment du jugement dernier, tous les considérants qui amènent la sentence de salut et la sentence de condamnation, portent sur les œuvres de charité constituant les diverses espèces d'aumône dont nous parlons dans la question présente.

Au corps de l'article, saint Thomas part de ce principe essentiel, que « l'amour du prochain est chose de précepte » ; et même plus que de précepte, en quelque sorte, comme nous l'avons expliqué dans la question du Décalogue, *1ª-2ªe*, q. 100, où il a été montré que le précepte de l'amour est la fin de tous les préceptes distincts, marqués dans les deux tables de la loi. Aussi bien, saint Thomas nous rappelle ici qu'« il est donc nécessaire que tout cela tombe sous le précepte, sans quoi l'amour du prochain ne peut pas être conservé. Or, il appartient à l'amour du prochain, non pas seulement que nous voulions du bien au prochain, mais aussi que nous lui fassions du bien, selon cette parole de la première épître de saint Jean,

ch. III (v. 18) : *N'aimons point seulement en parole et de bouche, mais en œuvre et en vérité.* D'autre part, le fait de vouloir et de procurer le bien de quelqu'un requiert que nous subvenions à ses nécessités ; chose qui se fait par la distribution des aumônes. Et donc la distribution des aumônes est chose de précepte ».

Aucun doute ne peut exister là-dessus. « Mais comme les préceptes portent sur les actes des vertus, il est nécessaire que le don de l'aumône tombe sous le précepte selon que l'acte est nécessaire à la vertu, c'est-à-dire selon que la droite raison l'exige : selon laquelle il faudra considérer une chose, du côté de celui qui donne ; et une chose du côté de celui à qui l'aumône doit être faite. — Du côté de celui qui donne, il faut considérer que ce qui doit être donné en aumônes soit pour lui du superflu, selon cette parole de saint Luc, ch. XI (v. 41) : *Ce qui est en plus, donnez-le en aumône*[1]. Et j'entends le superflu », explique saint Thomas, « non pas seulement par rapport au sujet lui-même, ou ce qui dépasse ce qui est nécessaire à l'*individu*, mais aussi par rapport aux autres dont le soin lui incombe ; car, d'abord, il faut que chacun pourvoie à ses besoins et aux besoins de ceux dont le soin lui incombe, par rapport auxquels nous parlons du nécessaire à la *personne*, selon que la personne implique la dignité ; et qu'ensuite, de ce qui reste, il subvienne aux nécessités des autres. C'est ainsi, d'ailleurs, que la nature prend d'abord pour soi, à l'effet de sustenter son propre corps, ce qui est nécessaire, par le ministère de la vertu nutritive ; puis, le superflu, elle le donne pour la génération d'un autre, par la vertu générative. Du côté de celui qui reçoit, il est requis qu'il soit dans le besoin ; sans quoi il n'y aurait pas de raison que l'aumône lui soit faite. Mais, comme il n'est point possible qu'un seul subvienne à tous ceux qui sont dans le besoin, ce n'est point toute nécessité qui oblige au précepte ; mais celle-là seule sans laquelle

1. Ce texte a un sens différent dans ce passage de saint Luc. Il fait allusion à ce qui est *sur le plat* ou *à l'intérieur de la coupe*. Mais, pris d'une façon détachée, il a été entendu, comme le prend ici saint Thomas, au sens de superflu.

celui qui est dans le besoin ne peut pas être sustenté », c'est-à-dire qui est telle que s'il n'est secouru par celui qui peut lui donner, il est perdu. « Dans ce cas, en effet, s'applique ce que dit saint Ambroise (canon *Pasce*, dist. LXXXVI) : *Nourris celui qui meurt de faim; si tu ne le fais point, tu le tues.* — Ainsi donc, conclut saint Thomas, donner l'aumône du superflu est de précepte ; et donner l'aumône à celui qui est dans l'extrême nécessité. Autrement, donner l'aumône est chose de conseil, comme tout bien meilleur est aussi de conseil ».

Donner l'aumône du superflu ; et donner l'aumône à celui qui est dans l'extrême nécessité ; — voilà donc ce qui est de précepte, et qui, par suite, ne peut être omis sans faute grave, aux yeux de saint Thomas. — Mais comment entendre cette conclusion du saint Docteur ? Signifie-t-elle que le précepte de l'aumône requiert, pour obliger, deux conditions essentielles ; ou bien qu'il oblige chaque fois que l'une de ces deux conditions existe.

Pour mieux nous éclairer sur la pensée de saint Thomas, lisons, dans le commentaire sur *les Sentences*, l'article qui se rapporte à la même question. Il nous fournira des précisions très intéressantes. C'est, au livre IV, dist. 15, q. 2, art. 1, q^{la} 4. « L'aumône étant un acte de vertu, il faut qu'elle tombe en quelque manière sous le précepte ; car les préceptes du législateur se proposent de conduire à la vertu. Elle se ramène à ce précepte : *Honore ton père et ta mère.* Et, en effet, l'*honneur* dont il s'agit fait partie de la révérence ou du respect et de la subvention à fournir dans les choses nécessaires ; et sous le nom des *parents*, tout prochain se trouve compris. Mais les préceptes affirmatifs n'obligent point pour tout instant, bien qu'ils obligent toujours ; l'obligation se prend selon les temps, les lieux et autres circonstances déterminées. D'autre part, l'usage des richesses est destiné à subvenir aux nécessités de la vie présente, d'une façon ordonnée. Il s'ensuit que celui qui n'use point des richesses pour subvenir aux nécessités de la vie présente, ou qui en use d'une façon désordonnée, s'éloigne de la vertu. Cet ordre de la subvention dont nous parlons doit se considérer quant à deux choses. Premièrement, du côté de

ceux à qui l'on subvient, en telle sorte qu'on subvienne d'abord à soi, puis à ses proches, et enfin aux étrangers. Secondement, du côté de la nécessité ; et, à ce titre, l'ordre doit être tel qu'on subvienne à la nécessité absolue avant de subvenir à une nécessité de condition, qui existe quand on a besoin d'une chose pour la conservation de ce qui convient à son état ou à sa condition. Le précepte de la loi obligera donc à ceci, que ce qui reste en plus à quelqu'un, après qu'il a subvenu à lui-même et à ceux qui lui sont joints, par exemple la famille qu'il doit régir, par rapport à chacune des deux nécessités, soit distribué en aumônes pour subvenir aux autres, par rapport à l'une et l'autre des deux nécessités ; et c'est ainsi d'ailleurs que la nature elle-même, réserve ce qui lui reste d'aliment, après avoir fourni à la vertu nutritive, où se retrouve comme la nécessité absolue, et à la vertu de croissance, où se retrouve comme la nécessité de condition, et le destine à la conservation de l'espèce, le donnant à la vertu générative. Et semblablement le précepte de la loi oblige qu'on subvienne à la nécessité absolue des étrangers, avant de subvenir à sa propre nécessité ou à celle de ses proches qui n'est qu'une nécessité de condition. C'est pour celà qu'on dit communément que donner l'aumône du superflu tombe sous le précepte ; et aussi donner l'aumône à celui qui est dans l'extrême nécessité : toutefois, donner de ce qui est nécessaire de la seconde nécessité, non de ce qui est nécessaire de la première nécessité, car ceci serait contre l'ordre de la charité ».

On le voit : nous retrouvons ici la même conclusion que dans l'article de la *Somme*, et presque dans les mêmes termes, avec une addition qui en précise le sens et la portée.

Pour saint Thomas, deux choses sont de précepte, au sujet de l'aumône : donner, quand on a du superflu ; et, aussi, donner à celui qui est dans l'extrême nécessité : avec ceci pourtant que dans ce dernier cas on n'est jamais tenu de prendre sur ce qui est d'absolue nécessité pour soi et pour les siens, et que même, régulièrement, on ne doit point le faire, car ce serait aller contre l'ordre de la charité. Nous verrons, ici, dans la *Somme*, à l'article suivant, l'exception que fera saint Thomas

sur ce dernier point. Il nous dira aussi comment il faut agir en ce qui est des choses nécessaires de la nécessité relative ou de condition. — Mais, pour ce qui est du superflu au sens absolu, ou de ce qui reste après avoir pourvu aux deux sortes de nécessités pour soi et pour les siens, la conclusion est très nette : il y a une obligation stricte et de précepte, de donner ce superflu en aumônes.

Et, cependant, la question se pose encore de savoir si cette obligation se doit entendre indépendamment de la seconde condition, qui est celle du cas d'extrême nécessité, ou si on n'est tenu de donner, quand on a du superflu, que s'il se présente un cas de nécessité extrême.

Disons tout de suite que dans un sens les deux conditions sont liées et qu'en un autre sens elles ne le sont pas. — Elles ne sont point liées, en ce sens que pour être tenu de faire l'aumône, quand on a du superflu, il n'est point nécessaire qu'existe le cas d'extrême nécessité. Le seul fait qu'on a du superflu oblige à l'aumône. Seulement, l'accomplissement du précepte, quand ne se présente pas le cas d'extrême nécessité, demeure subordonné à la prudente détermination du sujet qui a ce superflu. Il est rigoureusement tenu de donner ce superflu en aumônes; mais il peut choisir à son gré le mode d'accomplir ce précepte, selon les circonstances de temps, de lieux, de personnes. — Au contraire, quand se présente le cas d'extrême nécessité, cette liberté de détermination n'existe plus. L'obligation, quant à son accomplissement actuel, se fixe d'une façon concrète indéniable. C'est tout de suite, *hic et nunc*, que celui qui a du superflu doit faire l'aumône; et il doit la faire à cet homme qui est là devant lui et qui a un besoin immédiat, urgent, du superflu qu'il détient.

La solution que nous venons de formuler est celle que donne saint Thomas lui-même, dans son *Quodlibet* VIII, q. 6, art. 2. « Supposé que quelqu'un ait du superflu et par rapport à l'individu et par rapport à la personne », ou à la dignité, c'est-à-dire après avoir pourvu, pour lui et pour les siens, à la double nécessité dont il a été parlé, « superflu qu'il est tenu de communiquer aux pauvres : on il voit dans le pauvre qui

demande l'aumône, des signes évidents d'extrême nécessité; ou non. Si oui, il est certain qu'il est tenu de donner et qu'il pèche en ne donnant pas : c'est, dans ce cas, en effet, que saint Ambroise dit : *Nourris celui qui meurt de faim; si tu ne le fais point, tu le tues.* Si de tels signes n'apparaissent point, alors il n'est point tenu de donner à celui qui demande; parce que, bien qu'il soit tenu de donner le superflu, il n'est pas tenu cependant de donner à tous, ni à celui-ci déterminément; mais il est tenu de distribuer ce superflu selon que la chose lui paraîtra opportune; ni, non plus, il n'est tenu de s'enquérir ou de chercher, car ce serait chose trop onéreuse, s'il devait s'enquérir de tous les pauvres, alors surtout qu'il appartient à celui qui est dans le besoin de faire connaître ce besoin où il se trouve ». Et, dans le *Quodlibet* VI, q. 7, art. 1, *ad 1um*, le saint Docteur disait encore : « Celui qui a du superflu ne pèche point mortellement toutes les fois qu'il ne donne pas au pauvre » même qui lui demande; « mais quand la nécessité presse. Et on ne peut pas déterminer par la raison », d'une façon universelle, « quand existe cette nécessité qui oblige » à donner *hic et nunc* « sous peine de péché mortel, mais ceci est remis à la prudence et à la bonne foi de celui qui donne » : à lui de voir, en effet, comme nous le disions tout-à-l'heure, si existent dans le sujet qui demande l'aumône ou qui se présente comme étant dans le besoin, ces signes évidents d'extrême nécessité qui obligent à lui donner du superflu que l'on a. En dehors de ce cas, il pourra distribuer son superflu à qui il voudra, quand il voudra et dans les proportions qu'il voudra, en tenant compte cependant des divers degrés de nécessité ou de besoin auxquels il pourra avoir l'occasion de subvenir.

Nous allons retrouver, ici, dans les réponses aux objections, la même doctrine que nous venons de préciser.

L'*ad primum* fait observer que « Daniel parlait à un roi qui n'était point soumis à la loi de Dieu. Et voilà pourquoi même les choses qui appartenaient au précepte de la loi non professée par lui devaient lui être proposées par mode de conseil. — On peut dire aussi qu'il parlait pour le cas où donner l'aumône n'est point de précepte ».

L'*ad secundum* dit que « les biens temporels, conférés à l'homme par Dieu, appartiennent à l'homme, quant à la propriété ; mais, quant à l'usage, ils ne doivent pas être seulement pour lui, mais aussi pour les autres qui peuvent en être sustentés en participant à ce qui lui reste en plus. Aussi bien saint Basile dit (hom. sur S. Luc, ch. XII, v. 18 et suiv.) : *Si tu reconnais que ces choses te viennent de Dieu,* savoir les biens temporels, *Dieu sera-t-il injuste, qui nous distribue ces choses d'une façon inégale? Pourquoi es-tu dans l'abondance, et cet autre mendie-t-il, si ce n'est pour que tu acquières les mérites d'une bonne gestion, et que lui soit orné de la couronne de la patience? C'est le pain de l'affamé que tu détiens, le vêtement de celui qui est nu que tu renfermes dans ton armoire, la chaussure de celui qui est nu-pieds qui moisit chez toi, l'argent de l'indigent que tu possèdes enfoui. Aussi bien tu fais tort autant de fois que tu pourrais donner.* Et cela même est ce que dit saint Ambroise, dans le Décret, dist. XLVII » (can. *sicut ii*). — Nous n'avons pas à nous étendre, pour le moment, sur la doctrine que vient de toucher ici saint Thomas au sujet de la propriété. Nous y reviendrons plus tard, quand il s'agira de la justice (q. 66, art. 2). Il suffit de noter que le superflu des biens que l'on possède est dû à ceux qui sont dans le besoin. Et, par conséquent, on est tenu de le leur distribuer, comme il a été dit. Toutefois, si celui qui possède ce superflu est tenu de le distribuer, il demeure le maître et le juge de l'opportunité de cette distribution selon les circonstances ; sauf le cas de l'absolue et évidente nécessité, où la communication du superflu s'impose *hic et nunc*, ainsi qu'il a été dit ; et où chacun, au besoin, a le droit de s'approprier ce superflu, comme nous le dirons, plus tard, q. 66, art. 7.

L'*ad tertium* précise de nouveau la question du temps et du cas particulier où il y a obligation immédiate de donner l'aumône. C'est, nous l'avons dit, quand on a actuellement du superflu, au sens qui a été défini, et qu'on se trouve en présence d'une nécessité absolue et urgente. « Il est un temps pour donner, déclare expressément saint Thomas, où il y a péché mortel, si l'on omet de donner l'aumône » ; et ce temps se

définit : « du côté de celui qui reçoit, quand apparaît une nécessité évidente et urgente et qu'il n'apparaît pas immédiatement qu'il y ait quelqu'un autre qui soit à même d'y subvenir; et, du côté de celui qui donne, quand il a des choses superflues, qui, selon son état présent, ne lui sont point nécessaires, d'après l'estimation probable qui peut être faite : et il n'est point nécessaire, ajoute saint Thomas, qu'il porte son attention sur tous les cas qui peuvent se présenter dans l'avenir; car ce serait *se préoccuper du lendemain,* chose que le Seigneur défend, en saint Matthieu, ch. VI (v. 34); mais il doit juger du superflu et du nécessaire selon les choses qui d'une façon probable et dans la plupart des cas se présentent ». — Il n'est donc pas vrai, comme le voulait l'objection, qu'on ne puisse jamais déterminer, soit du côté de celui qui possède, soit du côté de celui qui est dans le besoin, quand se présente la condition qui oblige à l'aumône sous peine de péché mortel. Du côté de celui qui est dans le besoin, la condition est réalisée toutes les fois qu'il s'agit d'une nécessité urgente et évidente, qui n'a personne pour lui porter secours. Et du côté de celui qui possède, elle est réalisée quand, pour le moment et selon une estimation prudente, il n'a plus besoin de certaines choses à l'effet de pourvoir à ses besoins ou à ceux des siens et aux convenances de son état ou de sa situation : il est tenu, dès lors, de considérer ce superflu comme bien des pauvres et de le leur distribuer selon que les circonstances lui donneront l'occasion de le faire, mais, d'une façon très spéciale, s'il se trouve en présence du cas de la nécessité évidente et urgente.

L'*ad quartum* déclare que « toute subvention à l'endroit du prochain se ramène au précepte d'honorer les parents. C'est ainsi, en effet, que l'Apôtre lui-même l'interprète, dans la première épître *à Timothée,* ch. IV (v. 8) : *La piété est utile à tout, ayant la promesse de la vie présente et de la vie future;* ce qu'il dit parce que dans le précepte d'honorer les parents est ajoutée la promesse : *pour que tu vives longtemps sur la terre* (*Exode,* ch. XX, v. 12; *aux Éphésiens,* ch. VI, v. 2, 3). Or, sous la piété est comprise toute distribution d'aumônes ».

Il y a une obligation stricte, à laquelle on ne peut se soustraire sans péché grave, de faire l'aumône, toutes les fois qu'on a du superflu, et quand on se trouve en présence du cas d'extrême nécessité. — Mais qu'en est-il du nécessaire, par rapport à l'aumône : peut-on faire l'aumône en prenant sur le nécessaire? C'est un nouvel aspect de la question et qui complétera la doctrine de l'article précédent. Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article VI.

Si l'on doit faire l'aumône du nécessaire?

Trois objections veulent prouver que « l'on ne doit point faire l'aumône du nécessaire » et qu'il suffit de la faire du superflu. — La première dit que « l'ordre de la charité ne se trouve pas moins quant à la réalisation du bienfait que pour le mouvement intérieur de la charité. Or, celui-là pèche, qui agit contrairement à l'ordre de la charité ; car cet ordre est de précepte. Puis donc que dans l'ordre de la charité, l'homme doit s'aimer lui-même avant le prochain, il semble que l'on pèche si l'on prend sur ce qui nécessaire pour soi afin de le donner au prochain ». — La seconde objection déclare que « quiconque donne les choses qui lui sont nécessaires est un dissipateur de ses propres biens ; et cela même est l'acte du prodigue, comme on le voit par Aristote au livre IV de l'*Éthique* (ch. I, n. 30 ; de S. Th., leç. 4). D'autre part, il n'est jamais permis de faire un acte vicieux. Donc l'aumône ne doit pas être faite en prenant sur le nécessaire ». — La troisième objection en appelle à « l'Apôtre », qui « dit, dans sa première épître *à Timothée*, ch. V (v. 8) : *Si quelqu'un ne prend pas soin des siens, surtout de ceux de sa maison, il a nié la foi et se trouve pire que l'infidèle*. Or, celui qui donne des choses qui sont nécessaires pour lui ou pour les siens, semble déroger au soin qu'il doit à lui-même et aux siens. Donc il semble que quiconque fait l'aumône en prenant sur les choses nécessaires pèche gravement ».

L'argument *sed contra* est la parole de « Notre-Seigneur »,

qui « dit, en saint Matthieu, ch. XIX (v. 21) : *Si tu veux être parfait, va, vends tout ce que tu as et donne-le aux pauvres.* Or, celui qui donne tout ce qu'il a aux pauvres donne non seulement les choses superflues mais encore les choses nécessaires. Donc il est permis à l'homme de faire l'aumône des choses nécessaires ».

Au corps de l'article, saint Thomas formule expressément, au sujet du nécessaire, la distinction que nous lisions dans l'article des *Sentences.* « Le nécessaire se dit d'une double manière. — D'abord, de ce sans quoi une chose ne peut pas être ». C'est le nécessaire absolu. « De ce nécessaire, on ne doit absolument pas faire l'aumône; comme si, par exemple, quelqu'un, se trouvant dans les limites de la nécessité, avait seulement d'où se sustenter lui et ses enfants ou les autres qui relèvent de lui. Donner de ce nécessaire, en effet, serait s'enlever la vie à soi et aux siens. Toutefois, je dis cela, ajoute saint Thomas, en réservant le cas où peut-être, en s'ôtant à lui-même, il donnerait à quelque grand personnage qui serait le soutien de l'Église ou de l'État; car, pour délivrer une telle personne, il serait louable qu'il s'expose, lui et les siens, au péril de la mort, le bien commun étant préférable au bien privé. — D'une autre manière, le nécessaire se dit de ce sans quoi la vie ne peut être réglée convenablement selon la condition ou l'état de la personne du sujet ou des autres personnes dont le soin lui incombe. Les limites de ce nécessaire ne consistent point en quelque chose d'indivisible; mais alors même qu'on ajoute beaucoup de choses, il ne peut être établi que c'est au delà de ce nécessaire; et alors même qu'on en retranche beaucoup, il demeure encore d'où l'on puisse organiser sa vie selon qu'il convient à son état. Nous dirons donc que faire l'aumône de ce nécessaire est chose bonne; et cela ne tombe point sous le précepte, mais sous le conseil. Toutefois ce serait chose désordonnée que quelqu'un s'ôtât tellement de ses biens propres pour donner aux autres, que de ce qui resterait il ne pût ordonner sa vie d'une façon convenable relativement à son état et aux affaires qui se présentent; car nul ne doit vivre d'une façon qui ne convient pas » à son état ou à sa condition.

« Mais, de cette dernière réserve on doit excepter trois cas. Premièrement, celui de l'homme qui change son état; comme, par exemple, s'il entre en religion. Dans ce cas, en effet, distribuant pour le Christ tout ce qu'il a, il fait œuvre de perfection, se plaçant dans un autre état. Secondement, lorsque les choses dont il se prive, bien qu'elles soient nécessaires pour les convenances de la vie, cependant peuvent être facilement rétablies, de telle sorte qu'il n'en résulte pas un trop grand inconvénient. Troisièmement, si se présentait l'extrême nécessité d'une personne privée ou aussi quelque grande nécessité de la république : dans ces cas, en effet, ce serait acte louable que quelqu'un négligeât ce qui semble appartenir à la décence de son état pour subvenir à une nécessité plus grande ».

« Et, par là, ajoute saint Thomas, il est facile de répondre aux objections ».

Ainsi donc, s'il s'agit du nécessaire de condition et non du nécessaire absolu, il se peut rencontrer normalement des cas où l'on peut s'en priver et le donner en aumône. C'est, en particulier, celui d'une nécessité exceptionnelle à secourir. Dans ce cas, même s'il est manifeste qu'on se prive du nécessaire à sa condition, en telle sorte que l'on porte vraiment atteinte aux convenances de vie extérieure que cette condition exige, on peut cependant sacrifier ce nécessaire. Il semble même qu'on le doit et que l'ordre de la vertu l'exige. C'est en ce sens, croyons-nous, qu'il faut entendre le mot *laudabiliter* employé ici par saint Thomas. Il ne s'agit pas seulement du louable attaché à l'acte du conseil, mais du louable attaché à l'acte du précepte. Là où seul le conseil intervient, c'est lorsqu'il s'agit des cas ordinaires de nécessité dans le prochain et de la communication du nécessaire à la condition du sujet, sans que cette condition en souffre, parce qu'un tel nécessaire a des limites assez larges pour qu'on y ajoute ou qu'on en retranche, en le laissant toujours ce qu'il est essentiellement. En entendant ainsi la doctrine de cet article, tout s'harmonise excellemment avec l'article des *Sentences*, avec le précédent article de la *Somme*, et avec tous les passages où saint Thomas traite de

ces délicates questions. On peut résumer en ces quelques propositions cette doctrine de saint Thomas, au sujet de l'aumône : — Du côté de celui qui possède, il n'y a d'obligation à faire l'aumône, que s'il y a du superflu. — Du côté de celui qui est dans le besoin, l'aumône n'est exigée rigoureusement que dans le cas d'extrême ou absolue et évidente nécessité. — Si l'on met en regard ou en présence celui qui possède et celui qui est dans le besoin, le besoin absolu exige qu'à défaut de superflu on prenne sur le nécessaire relatif. — Du nécessaire absolu, on ne doit jamais faire l'aumône, même pour subvenir à la nécessité absolue, à moins qu'il ne s'agisse d'une nécessité publique. — Du nécessaire relatif mis en regard d'une nécessité ordinaire, on ne peut faire l'aumône qu'à la condition que ce nécessaire relatif n'est point substantiellement atteint en lui-même. — Du superflu mis en regard des nécessités ordinaires, on est tenu de faire l'aumône, bien que l'attribution à telles ou telles nécessités déterminées soit laissée à la prudence de celui qui possède. — De tout ce que l'on possède, on peut faire l'abandon et l'aumône pour entre en religion.

Toujours au sujet de l'aumône et de ce dont on peut la faire, saint Thomas se demande s'il est permis d'y employer les biens acquis injustement. C'est l'objet de l'article qui suit.

Article VII.

Si l'aumône peut être faite des biens injustement acquis?

Trois objections veulent prouver que « l'aumône peut être faite des biens acquis d'une façon illicite ». — La première en appelle à ce qu' « il est dit dans saint Luc, ch. xvi (v. 9) : *Faites-vous des amis du mammon de l'iniquité.* Or, le *mammon* désigne les richesses. Donc, avec les richesses acquises iniquement, l'homme peut se faire des amis spirituels, en distribuant des aumônes ». — La seconde objection fait observer que « tout gain honteux semble être illicitement acquis. Or, le gain acquis du métier de courtisane est un gain honteux. Aussi bien un tel gain ne doit pas être offert à Dieu en sacrifice ou en oblation,

selon cette parole du *Deutéronome*, ch. XXIII (v. 18) : *Tu n'offriras point le prix de la prostitution dans la maison de ton Dieu.* De même aussi est acquis d'une façon honteuse ce qui est acquis par les jeux de hasard ; parce que, selon qu'Aristote le dit au livre IV de l'*Éthique* (ch. I, n. 43; de S. Th., leç. 5), *ces gains se font au préjudice des amis, qui devraient plutôt recevoir.* Souverainement honteux est aussi le gain qui est le fruit de la simonie, par laquelle on fait injure à l'Esprit-Saint. Et cependant, de toutes ces choses on peut faire l'aumône. Donc l'aumône peut être faite de biens mal acquis ». — La troisième objection déclare que « les maux plus grands doivent être évités avec plus de soin que les maux qui sont moindres. Or, le fait de détenir le bien d'autrui est un péché moindre que l'homicide qu'on encourt si l'on ne subvient à celui qui est dans la dernière nécessité; comme on le voit par saint Ambroise, qui dit : *Nourris celui qui meurt de faim; car, si tu ne le nourris point, tu le tues.* Donc, en certain cas, l'on peut faire l'aumône des biens mal acquis ».

L'argument *sed contra* est un texte fort éloquent de « saint Augustin », qui « dit, dans son livre *des Paroles du Seigneur* (XXXV, ch. II) : *Faites des aumônes avec le fruit de vos justes travaux. Vous n'arriverez pas, en effet, à corrompre le juge qu'est le Christ en telle sorte qu'Il ne vous entende pas avec les pauvres à qui vous faites tort. N'allez point faire des aumônes avec l'intérêt et l'usure. Je parle aux fidèles, à qui nous donnons le corps du Christ* ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit qu' « une chose peut être acquise illicitement d'une triple manière. — D'une première manière, ce qui est acquis de quelqu'un illicitement est dû à celui de qui on l'a acquis, et celui qui l'a acquis ne peut point le garder; ainsi en est-il dans la rapine, le vol et l'usure. De ces sortes de biens, parce que l'homme est tenu de les restituer, l'aumône ne peut pas être faite. — D'une autre manière, une chose est acquise illicitement, parce que celui qui l'a acquise ne peut pas la garder, et cependant elle n'est point due à celui de qui elle a été acquise : l'un, en effet, l'a reçue injustement et l'autre l'a injustement donnée; ainsi en

est-il dans la simonie, où celui qui donne et celui qui reçoit agissent tous deux contre la justice de la loi divine. Dans ce cas, restitution ne doit pas être faite à celui qui a donné; mais on doit distribuer en aumônes la chose mal acquise. La même raison vaut pour tous les cas semblables, dans lesquels le fait de donner et le fait de recevoir sont contraires à la loi. — D'une troisième manière, une chose est acquise illicitement, non que l'acquisition elle-même soit illicite, mais parce que ce d'où on l'acquiert est illicite, comme on le voit au sujet de ce qu'une femme acquiert par le métier de courtisane. Et ceci s'appelle proprement le gain honteux. Qu'une femme, en effet, exerce le métier de courtisane, elle agit honteusement et contre la loi de Dieu; mais qu'elle en accepte le prix, elle n'agit point injustement ni contre la loi de Dieu. Aussi bien ce qui est de la sorte illicitement acquis peut être gardé; et de cela l'aumône peut être faite ».

L'*ad primum* nous apprend qu' « au témoignage de saint Augustin, dans son livre des *Paroles du Seigneur* (endroit précité), *il en est qui entendant mal* cette parole du Seigneur » citée dans l'objection, « *prennent le bien d'autrui, en donnent une partie aux pauvres, et pensent de la sorte faire ce qui est commandé. Cette interprétation doit être rectifiée. — Ce sont toutes les richesses, qui doivent être appelées d'iniquité*, comme il est dit au livre des *Questions de l'Évangile* (liv. II, q. XXXIV), *parce qu'elles ne sont richesses que pour les iniques, qui mettent leur espérance en elles.* — Ou, selon saint Ambroise (sur saint Luc), *Mammon est appelé inique, parce qu'il tente nos affections par les attraits variés des richesses.* — Ou *parce qu'en plusieurs de ceux qui ont précédé et à qui tu succèdes dans le patrimoine, il s'en est trouvé qui ont usurpé injustement le bien d'autrui, quoique tu l'ignores;* comme saint Basile le dit. — Ou encore toutes les richesses sont appelées *d'iniquité*, c'est-à-dire *d'inégalité*, parce qu'elles ne sont point distribuées également à tous, l'un étant dans le besoin et l'autre dans la surabondance ».

L'*ad secundum* répond qu' « au sujet de ce qui est acquis par le métier de courtisane, il a été déjà dit (au corps de l'article) comment on pouvait en faire l'aumône. Toutefois, on ne peut

en faire un sacrifice ou une oblation à l'autel, soit à cause du scandale, soit par respect pour les choses saintes. — De même, de ce qui est acquis par la simonie, l'aumône peut être faite; parce que ce n'est point dû à celui qui l'a donné, mais il mérite de le perdre. — Quant à ce qui est acquis par les jeux de hasard, il semble que c'est quelque chose d'acquis illicitement, en raison du droit divin » manifesté par la loi naturelle : « savoir que quelqu'un réalise un gain aux dépens de ceux qui ne peuvent point aliéner ce qui est à eux, comme sont les mineurs et les fous et autres de ce genre ; et que quelqu'un en entraîne un autre au jeu par la cupidité du gain; et que d'une manière frauduleuse il gagne à ses dépens. Dans ces divers cas, il est tenu de restituer; par conséquent, il ne peut pas faire l'aumône du gain réalisé. En outre, il semble qu'il y a là quelque chose d'illicite, en raison du droit positif civil, qui, d'une façon universelle, défend un tel lucre (cod. III, XLIII, *de Aleae lusu*). Mais, parce que le droit civil n'oblige point tous les hommes, mais ceux-là seulement qui sont soumis à de telles lois, et que, de plus, il peut être abrogé par la désuétude; en raison de cela, chez ceux qui sont astreints à de telles lois, ceux qui font de tels gains sont tenus universellement à la restitution, à moins que peut-être n'ait prévalu une coutume contraire; ou à moins que quelqu'un n'ait gagné aux dépens de celui qui l'a entraîné au jeu : dans ce cas, en effet, il ne serait pas tenu de restituer, parce que celui qui a perdu n'est pas digne de recevoir : il ne pourrait pas non plus retenir ce gain licitement, tant que dure un tel droit positif; et, par suite, il devrait, dans ce cas, faire l'aumône d'un tel gain ».

L'*ad tertium* formule une doctrine que nous ne saurions trop retenir et qui précise encore, en le complétant, ce que nous avons dit du cas d'extrême nécessité dans les deux précédents articles. « En cas d'extrême nécessité, dit expressément saint Thomas, tous les biens sont communs. Il suit de là qu'il est permis, à celui qui est dans une telle nécessité, de prendre du bien d'autrui pour se sustenter, s'il ne trouve personne qui veuille lui donner. Et, pour la même raison, il est permis d'avoir quelque chose appartenant à autrui et d'en faire l'aumône; bien

plus, il est permis de prendre, si on ne peut subvenir autrement à celui qui souffre une telle nécessité. Toutefois, si » on a le temps et si « on peut le faire sans péril, on doit d'abord demander la permission du maître de la chose à l'effet de subvenir au pauvre qui est dans la nécessité ». Seul, le cas d'une nécessité semblable interdit de toucher au bien de celui qui possède et qui non seulement a le droit mais le devoir de pourvoir d'abord à sa propre nécessité et à celle des siens, ainsi que nous l'avons expliqué.

Après avoir examiné ce dont on peut faire l'aumône, saint Thomas traite un point particulier relatif à ceux qui peuvent faire l'aumône; et il se demande si ceux qui dépendent d'un autre peuvent eux-mêmes faire l'aumône. C'est l'objet de l'article suivant.

Article VIII.

Si celui qui est placé sous le pouvoir d'un autre peut faire l'aumône?

Quatre objections veulent prouver que « celui qui est placé sous la puissance d'un autre peut faire l'aumône ». — La première fait observer que « les religieux sont sous la puissance de ceux à qui ils ont voué obéissance. Or, s'il ne leur était point permis de faire l'aumône, ils souffriraient dommage en raison de l'état religieux; car, au témoignage de saint Ambroise (ou plutôt du Diacre Hilaire), *la somme de la religion chrétienne consiste dans la piété*, qui se recommande surtout par le don des aumônes. Donc ceux qui sont placés sous la puissance d'un autre peuvent faire l'aumône ». — La seconde objection rappelle que « la femme est *sous la puissance de l'homme*, ainsi qu'il est dit dans *la Genèse*, ch. III (v. 16). Or, la femme peut faire l'aumône, étant la compagne de l'homme; aussi bien est-il dit de sainte Lucie qu'elle faisait des aumônes à l'insu de son fiancé. Donc, par cela que quelqu'un est placé sous la puissance d'un autre, il n'est pas empêché de pouvoir faire l'aumône ». — La

troisième objection déclare qu' « il y a une naturelle sujétion des enfants à l'endroit des parents ; et c'est pourquoi l'Apôtre dit, *aux Éphésiens*, ch. VI (v. I) : *Enfants, obéissez à vos parents dans le Seigneur*. Or, les enfants, semble-t-il, peuvent faire des aumônes des biens du père ; car ces biens sont à eux, en quelque sorte, puisqu'ils en sont les héritiers : et s'ils peuvent en user pour le bien du corps, à plus forte raison il semble qu'ils puissent en user, en faisant des aumônes, comme remède pour leur âme. Donc ceux qui sont placés sous un pouvoir peuvent faire des aumônes ». — La quatrième objection, arguant de la condition de l'esclave dans l'ancienne société, dit que « les esclaves sont sous la puissance de leurs maîtres ; selon cette parole de l'Épître *à Tite*, ch. II (v. 9) : *Les esclaves doivent être soumis à leurs maîtres*. Or, il leur est permis d'agir en vue de ce qui est utile à leur maître ; ce qui se fait surtout s'ils donnent des aumônes à leur intention. Donc ceux qui sont placés sous la puissance d'un autre peuvent faire des aumônes ».

L'argument *sed contra* redit que « les aumônes ne doivent point être faites du bien d'autrui, mais chacun doit les faire du juste fruit de son propre travail, comme le marque saint Augustin dans son livre *des Paroles du Seigneur* (XXXV, ch. II). Or, ceux qui sont placés sous la puissance des autres ne pourraient faire l'aumône, qu'en la faisant du bien d'autrui. Donc ceux qui sont placés sous la puissance des autres ne peuvent point faire l'aumône ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare que « celui qui est placé sous la puissance d'un autre, doit, en tant que tel, être réglé selon la puissance du supérieur ; car l'ordre naturel demande que l'inférieur soit réglé par le supérieur. Il suit de là que dans les choses où l'inférieur est soumis au supérieur, il faut qu'il ne se comporte pas autrement que le supérieur ne le lui a déterminé. Et, par conséquent, celui qui est placé sous une puissance ne doit point faire l'aumône des choses où il est soumis à son supérieur autrement que son supérieur ne le lui a marqué. Que s'il a certaines choses, en raison desquelles il n'est point soumis à son supérieur, il n'est déjà plus, de ce chef, soumis à une puissance, mais il ne dépend

que de lui sur ce point; et, de cela, il peut faire l'aumône ».

L'*ad primum* répond que « le moine, s'il en a reçu du prélat la mission, peut faire l'aumône des biens du monastère, selon qu'il en a été chargé. Mais s'il n'a point de mandat à ce sujet, comme il ne possède rien en propre, il ne peut pas faire l'aumône sans la permission de l'Abbé expresse ou présumée comme probable; sauf peut-être le cas d'extrême nécessité, où il serait permis de voler », c'est-à-dire de prendre sur le bien d'autrui, devenu commun à tous dans ce cas, « pour donner l'aumône. — Et il ne s'ensuit pas », comme le voulait l'objection, « que le religieux soit », en raison de cette soumission, « dans une condition pire », comparé aux hommes du monde qui peuvent faire l'aumône; « parce que, suivant le mot du livre des *Dogmes de l'Église* (ch. XXVVIII, ou LXXI), *il est bon, sans doute, de donner de son bien, en le mesurant, pour secourir les pauvres; mais il est mieux encore, à l'effet de suivre le Seigneur, de donner tout en une fois, et, libre de toute sollicitude, d'être dans le besoin avec le Christ* ».

L'*ad secundum* dit que « si la femme, en plus de la dot qui est ordonnée à soulager les charges du mariage, possède d'autres biens acquis par son industrie ou de toute autre manière licite, elle peut en faire des aumônes, même sans demander l'assentiment du mari; d'une manière mesurée cependant, pour ne pas appauvrir son mari par trop de largesses. Mais, hors de ce cas, elle ne doit point donner des aumônes sans le consentement du mari, exprès ou présumé, sauf le cas d'extrême nécessité, comme il a été dit pour le moine. Bien qu'en effet la femme soit l'égale de l'homme, quant à l'acte du mariage, cependant pour les choses qui regardent la gestion de la maison, l'*homme est la tête de la femme,* au témoignage de l'Apôtre dans la première épître *aux Corinthiens,* ch. XI (v. 3). — Quant à » ce qui est dit de « sainte Lucie, elle avait un fiancé, non un mari; et, par suite, elle pouvait, du consentement de sa mère, faire l'aumône ».

L'*ad tertium* fait observer que « ce qui est au fils de famille est au père. Et, par suite, le fils ne peut pas en faire l'aumône, à moins qu'il ne s'agisse peut-être d'une aumône modique, au

sujet de laquelle il peut présumer qu'elle plairait à son père; il ne le pourrait que s'il s'agissait de quelque chose dont le père lui aurait laissé la libre disposition. Et il faut en dire autant des esclaves ».

« Par où la *quatrième objection* se trouve résolue ».

Nous avons déterminé quels sont ceux qui peuvent ou ne peuvent pas faire l'aumône. Mais, parmi ceux à qui l'aumône doit être faite, y en a-t-il qui doivent être préférés; et, par exemple, est-ce d'abord à ceux qui nous tiennent de plus près qu'il faut la faire? C'est ce que nous allons examiner à l'article qui suit.

Article IX.

Si l'aumône doit être faite plutôt à ceux qui nous tiennent de plus près?

Trois objections veulent prouver que « l'aumône ne doit pas être faite plutôt à ceux qui nous tiennent de plus près ». — La première cite un texte de l'*Ecclésiastique*, ch. XII (v. 4, 6), où « il est dit : *Donne au miséricordieux et ne reçois point le pécheur; fais du bien à l'humble et ne donne pas à l'impie.* Or, parfois il arrive que nos proches sont pécheurs et impies. Donc ce n'est point à eux que doivent plutôt être faites nos aumônes ». — La seconde objection déclare que « les aumônes doivent être faites en vue de la rétribution de la récompense éternelle, selon cette parole que nous lisons en saint Matthieu, ch. VI (v. 18) : *Et votre Père, qui voit dans le secret, vous rendra.* Or, la rétribution éternelle s'acquiert plutôt par les aumônes que l'on fait aux saints; selon cette parole que nous lisons en saint Luc, ch. XVI (v. 9) : *Faites-vous des amis avec le mammon de l'iniquité, afin qu'après votre mort ils vous reçoivent dans les tabernacles éternels;* ce qu'expose saint Augustin, dans le livre des *Paroles du Seigneur* (XXXV, ch. I), en disant : *Quels sont ceux qui auront les habitations éternelles, si ce n'est les saints de Dieu? Et quels sont ceux qui doivent être reçus par eux dans les tabernacles, sinon*

ceux qui pourvoient à leurs besoins? Donc les aumônes doivent être données aux plus saints plutôt qu'aux plus proches ». — La troisième objection fait remarquer que « l'homme est à lui-même le plus près. Or, l'homme ne peut pas se faire à lui-même l'aumône. Donc il ne semble pas que l'aumône doive être faite de préférence aux personnes qui nous tiennent de plus près ».

L'argument *sed contra* est que « l'Apôtre dit, dans la première épître *à Timothée*, ch. v (v. 8) : *Si quelqu'un n'a pas soin des siens et surtout de ceux de sa maison, il a nié la foi et se trouve pire que l'infidèle* ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « comme le dit saint Augustin, au premier livre de *la Doctrine chrétienne* (ch. XXVIII), ceux qui nous tiennent de plus près, par une sorte de destin sont mis sur nos pas, afin que nous devions d'abord pourvoir à eux. Toutefois, il faut qu'intervienne en cela une saine discrétion, selon la différence de la proximité, de la sainteté et de l'utilité. Car à celui qui est plus saint, et qui est davantage dans le besoin, et qui est plus utile au bien commun, l'aumône doit être plutôt faite qu'à la personne qui » seulement « nous tient de plus près; surtout, si elle ne nous tient pas de très près, dont le soin ne nous incombe pas d'une façon spéciale, et si elle n'est pas dans un bien grand besoin ».

L'*ad primum* fait remarquer qu' « il n'y a pas à subvenir au pécheur en tant qu'il est pécheur, c'est-à-dire afin de l'aider, par là, dans son péché; mais en tant qu'il est homme, c'est-à-dire pour que la nature soit sustentée ».

L'*ad secundum* dit que « l'œuvre de l'aumône vaut d'une double manière pour la récompense de la rétribution éternelle. — D'abord, en raison de la charité qui est sa racine. Et, de ce chef, l'aumône est méritoire selon qu'on y garde l'ordre de la charité, qui veut que nous nous occupions davantage de ceux qui nous tiennent de plus près, toutes choses égales d'ailleurs. C'est pour cela que saint Ambroise dit, au premier livre *des Devoirs* (ch. XXX) : *Voici la libéralité qu'il faut approuver, que tu ne méprises point les proches de ton sang, si tu sais qu'ils sont dans le besoin; il est mieux, en effet, que toi-même tu subviennes aux*

tiens pour qui c'est humiliant de demander leur vivre aux étrangers. — D'une autre manière, l'aumône vaut pour la rétribution de la vie éternelle, en raison du mérite de celui à qui l'on donne et qui prie pour celui qui a donné l'aumône. C'est en ce sens que parle saint Augustin, dans le texte que citait l'objection ».

L'*ad tertium* déclare que « l'aumône étant une œuvre de miséricorde, de même que la miséricorde n'est point proprement à l'endroit de soi-même, mais seulement par mode d'une certaine similitude, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 30, art. 1, *ad 2um*), pareillement aussi, à proprement parler, nul ne se fait l'aumône à soi-même, si ce n'est au nom et en la personne d'un autre; c'est ainsi, par exemple, que celui qui est constitué distributeur des aumônes peut lui-même prendre pour soi, s'il est dans le besoin, au même titre qu'il distribue aux autres ».

Un dernier point nous reste à considérer; et c'est celui de savoir dans quelles mesures l'aumône doit être faite : si c'est avec abondance; ou avec une certaine mesure. — Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article X.

Si l'aumône doit être faite abondamment?

Trois objections veulent prouver que « l'aumône ne doit pas être faite abondamment ». — La première arguë de ce que « l'aumône doit être faite surtout aux plus proches. Or, à eux, il ne faut point donner *en telle sorte qu'ils veuillent s'enrichir par là,* comme le dit saint Ambroise, au premier livre des *Devoirs* (ch. xxx). Donc aux autres non plus il ne faut pas donner avec abondance ». — La seconde objection fait observer que « saint Ambroise dit, au même endroit : *Les biens ne doivent pas être répandus d'un seul coup, mais distribués.* Or, l'abondance des aumônes ferait qu'on répand ses biens. Donc l'aumône ne doit pas être faite abondamment ». — La troisième objection en appelle à « l'Apôtre », qui « dit, dans la première épître *aux Corinthiens,* ch. viii (v. 13) : *Non pour que les autres se relâchent,*

c'est-à-dire vivent dans l'oisiveté à cause de nos biens; *et qu'à vous soit la tribulation*, c'est-à-dire la pauvreté. Or, ceci arriverait, si l'aumône était donnée avec abondance. Donc l'aumône ne doit pas être faite avec abondance ».

L'argument *sed contra* oppose le beau texte du livre de Tobie, où « il est dit, ch. IV (v. 9) : *Si tu as beaucoup, donne abondamment* ».

Au corps de l'article, saint Thomas fait remarquer que « l'abondance de l'aumône peut se considérer et du côté de celui qui donne et du côté de celui qui reçoit. — Du côté de celui qui donne; savoir : lorsque quelqu'un donne ce qui est beaucoup selon la proportion de ce qu'il a. Et, en ce sens, il est louable de donner abondamment. Aussi bien le Seigneur Lui-même, en saint Luc, ch. XXI (v. 3, 4), loua cette veuve, qui, *prenant sur ce dont elle avait besoin, donna tout ce qui était son bien;* — étant observées cependant les règles qui ont été marquées plus haut au sujet de l'aumône à faire en prenant sur le nécessaire. — Du côté de celui à qui l'on donne, l'aumône est abondante d'une double façon. D'abord, en ce sens qu'elle supplée entièrement à son indigence; et, de la sorte, il est louable de faire l'aumône abondamment. D'une autre manière, en ce sens qu'elle surabonde jusqu'à la superfluité; et ceci n'est pas chose louable, mais il est mieux de distribuer à plusieurs indigents. C'est pour cela que l'Apôtre dit, dans la première épître *aux Corinthiens*, ch. XIII (v. 3) : *Si je distribue en nourriture pour les pauvres;* et la glose ajoute : *Par là est enseignée la prudence dans l'aumône, qui est de donner, non à un seul, mais à beaucoup, afin qu'elle serve à un plus grand nombre* ».

L'*ad primum* dit que « cette raison » donnée dans l'objection « procède de l'abondance qui est superflue par rapport à la nécessité de celui qui reçoit l'aumône ».

L'*ad secundum* répond que « ce texte parle de l'abondance de l'aumône du côté de celui qui donne »; et qui doit être, en effet, non absolue et inconsidérée, mais proportionnée à l'avoir du sujet. — « Toutefois, il faut entendre que Dieu ne veut point qu'on répande en une fois tout ce que l'on a, sauf quand il s'agit d'un changement d'état. Et voilà pourquoi saint Ambroise

ajoute, là même : *Sauf peut-être à la manière dont Élisée tua ses bœufs, et nourrit les pauvres de ce qu'il avait, pour n'être plus tenu par aucun soin domestique* ».

L'*ad tertium* explique que « le texte cité, quant à la partie où il est dit : *Que ce ne soit point pour les autres une occasion de repos* ou de rafraîchissement, parle de l'abondance de l'aumône qui dépasse la nécessité de celui qui reçoit, à qui l'aumône ne doit pas être donnée pour que sa vie soit luxueuse, mais pour qu'elle soit sustentée. Et toutefois, même là, il faut de la discrétion : car les conditions des hommes sont diverses ; et il en est dont les habitudes de vie plus délicates ont besoin de choses plus délicates dans le vivre ou dans le vêtement. Aussi bien saint Ambroise dit, dans le livre des *Devoirs* (ch. XXX) : *Il faut considérer, quand on donne, l'âge et la faiblesse. Quelquefois aussi la pudeur, qui trahit une noble origine. Ou encore, si quelqu'un est tombé de la richesse dans le dénûment, sans qu'il y ait eu de sa faute* ». Rien de plus sage et de plus humain que ces admirables conseils de discrétion et de prudence dans la manière d'agir selon la diversité des cas ou des conditions. — « Quant à ce qui est ajouté », dans le texte de saint Paul, « *à vous la tribulation,* il le faut entendre de l'abondance du côté de celui qui donne. Mais, comme la glose le note au même endroit, *il ne dit point cela pour nier qu'il ne fût meilleur* de donner abondamment. *Seulement, il craint au sujet des faibles ; et c'est eux qu'il avertit de donner ainsi* » ou avec mesure, « *pour qu'ils ne soient pas dans le besoin* ».

De même que l'aumône était une des espèces de la bienfaisance, que nous devions étudier à part, en raison de son importance, de même, parmi les diverses sortes d'aumônes, il en est une qui doit être examinée séparément. C'est la correction fraternelle. Elle va faire l'objet de la question suivante, la dernière ayant trait à la charité considérée dans ses actes ou ses effets.

QUESTION XXXIII

DE LA CORRECTION FRATERNELLE

Cette question comprend huit articles :

1° Si la correction fraternelle est un acte de la charité?
2° Si elle tombe sous le précepte?
3° Si ce précepte s'étend à tous; ou s'il est seulement pour les prélats?
4° Si les sujets sont tenus, en vertu de ce précepte, de corriger les prélats ou ceux qui leur sont préposés?
5° Si le pécheur peut corriger?
6° Si quelqu'un doit être corrigé, quand la correction le rend pire?
7° Si la correction secrète doit précéder la dénonciation?
8° Si la production des témoins doit précéder la dénonciation?

Le simple énoncé de ces articles nous montre que la question actuelle est posée, en raison sans doute de son importance intrinsèque, mais aussi à cause de l'enseignement exprès contenu dans l'Évangile, en saint Matthieu, ch. XVIII, v. 15-17, où nous lisons ces mots : *Si votre frère a péché contre vous, allez, et reprenez-le, de vous à lui seul. S'il vous écoute, vous aurez gagné votre frère. S'il ne vous écoute pas, prenez avec vous encore une ou deux personnes, afin que sur les lèvres de deux ou trois témoins s'arrête toute l'affaire. Que s'il ne les écoute pas, dites-le à l'Église. Et si même l'Église n'est pas écoutée de lui, qu'il soit pour vous comme le païen et le publicain.* — Nous avons donc à étudier : la nature de la correction fraternelle (art. 1); sa nécessité (art. 2); quels sont ceux qui doivent la faire (art. 3-5); quels sont ceux qui doivent la subir (art. 6); comment elle doit être faite (art. 7, 8). — D'abord, sa nature.

Article Premier.

Si la correction fraternelle est un acte de la charité ?

Trois objections veulent prouver que la « correction fraternelle n'est pas un acte de la charité ». — La première argue de ce que « la glose dit, sur cette parole de Notre-Seigneur en saint Matthieu, ch. XVIII (v. 15) : *Si votre frère a péché contre vous*, que le frère doit être repris *par zèle de la justice*. Or, la justice est une vertu distincte de la charité. Donc la correction fraternelle n'est pas un acte de la charité, mais de la justice ». — La seconde objection dit que « la correction fraternelle se fait par voie d'admonition secrète », comme nous l'expliquerons à l'article 7. « Or, l'admonition est un certain conseil, qui appartient à la prudence; c'est au prudent, en effet, qu'il appartient d'*être bon conseiller*, comme il est dit au livre VI de l'*Éthique* (ch. V, n. 1, 2; de S. Th., leç. 4). Donc la correction fraternelle n'est pas un acte de la charité, mais de la prudence ». — La troisième objection fait observer que « les actes contraires n'appartiennent pas à la même vertu. Or, supporter le pécheur est un acte de la charité, selon cette parole de l'Épître *aux Galates*, ch. VI (v. 2) : *Portez les fardeaux les uns des autres, et ainsi vous accomplirez la loi du Christ*, qui est une loi de charité. Donc il semble que corriger le frère qui pèche, ce qui est le contraire du fait de le supporter, n'est pas un acte de la charité ».

L'argument *sed contra* oppose que « corriger celui qui pèche est une certaine aumône spirituelle. Or, l'aumône est un acte de la charité, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 32, art. 1). Donc la correction fraternelle est aussi un acte de la charité ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « la correction de celui qui pèche est un certain remède qui doit être utilisé contre le péché de quelqu'un. Or, le péché d'un homme peut être considéré d'une double manière : d'abord, en tant qu'il nuit à celui qui pèche; ensuite, selon qu'il tourne au dé-

triment des autres, qui, par le péché de cet homme, se trouvent lésés ou scandalisés : et aussi en tant qu'il porte atteinte au bien commun, dont la justice est troublée par le péché de l'homme. Il y aura donc une double correction de celui qui pèche. — L'une, qui porte remède au péché, selon qu'il est le mal de celui qui pèche, Et c'est là, proprement, la correction fraternelle qui est ordonnée à l'amendement du coupable. Or, remédier au mal de quelqu'un est une même chose avec ce qui est procurer son bien. D'autre part, procurer le bien de son frère appartient à la charité, qui nous fait vouloir et réaliser le bien de l'ami. Il s'ensuit que la correction fraternelle sera elle aussi un acte de la charité ; car, par elle, nous repoussons le mal de notre frère, savoir le péché. Et même cet éloignement du péché appartient à la charité plus que l'éloignement du dommage extérieur ou même du mal corporel ; pour autant que le bien contraire de la vertu est plus près de la charité que le bien du corps ou des choses extérieures. Il suit de là que la correction fraternelle est un acte de la charité plus que ne le sont la guérison d'une infirmité corporelle ou le secours qui subvient au manque des biens extérieurs. — L'autre correction est celle qui remédie au péché de quelqu'un selon qu'il tourne au mal des autres ou même surtout au dommage du bien commun. Cette correction est un acte de la justice, dont le propre est de conserver la rectitude de la justice de l'un à l'autre ».

L'*ad primum* dit que « cette glose » citée dans l'objection « parle de la seconde correction, qui est un acte de la justice. — Ou, si elle parle aussi de la première, la justice est prise là selon qu'elle est une vertu universelle, comme il sera dit plus loin (q. 58, art. 5) ; auquel sens, du reste, *tout péché est une iniquité*, comme il est dit dans la première épître de saint Jean, ch. III (v. 4), parce qu'il est contre la justice ».

L'*ad secundum* fournit une réponse extrêmement intéressante et qui est à retenir pour bien saisir les rapports de la prudence aux autres vertus. « Comme le dit Aristote, au livre VI de l'*Éthique* (ch. XII, n. 6; de S. Th., leç. 10), *la prudence établit la rectitude dans les choses qui sont pour la fin*, sur lesquelles

portent le conseil et l'élection. Toutefois, lorsque, grâce à la prudence, nous accomplissons quelque chose comme il convient à la fin d'une vertu morale, par exemple la tempérance ou la force, cet acte appartient principalement à cette vertu dont il regarde la fin. Puis donc que l'admonition qui est faite dans la correction fraternelle est ordonnée à écarter le péché de notre frère, ce qui est le propre de la charité, il est manifeste qu'une telle admonition est, principalement, un acte de la charité, qui commande, et, secondairement, un acte de la prudence qui exécute et dirige par rapport à cet acte ».

L'*ad tertium* déclare que « la correction fraternelle ne s'oppose point au support des faibles, mais, au contraire, en est une suite. C'est en cela, en effet, qu'un homme supporte celui qui pèche, lorsqu'il ne s'irrite pas contre lui, mais lui garde sa bienveillance : d'où il suit qu'il s'applique à le corriger ». — Et l'on voit par ce dernier mot de saint Thomas, quel doit être le vrai caractère de la correction, pour être juste ou sainte et salutaire : ne point procéder de l'irritation ou de la colère, mais d'une bienveillance qui sera faite de saine raison ou de foi surnaturelle et d'ineffable tendresse.

La correction fraternelle est ordonnée proprement à guérir le mal du péché en celui qui pèche. Elle est, au premier chef, un acte de la charité, par l'entremise de la miséricorde, avec le concours de la prudence qui doit proportionner les moyens à cette fin aussi excellente que délicate et difficile. — Cette correction fraternelle demeure-t-elle chose libre et de pur conseil ; ou bien est-elle obligatoire ou de précepte ? Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article II.

Si la correction fraternelle est de précepte?

Quatre objections veulent prouver que « la correction fraternelle n'est point de précepte ». — La première déclare que

« rien de ce qui est impossible ne tombe sous le précepte, selon cette parole de saint Jérôme (ou plutôt de Pélage : *Explication du symbole adressée à Damase*) : *Maudit celui qui dit que Dieu a commandé quelque chose d'impossible.* Or, dans l'*Ecclésiaste* il est dit, ch. VII (v. 14) : *Considère les œuvres de Dieu et tu verras que nul ne peut redresser celui qu'Il a abandonné.* Donc la correction fraternelle n'est point de précepte ». — La seconde objection dit que « tous les préceptes de la loi divine se ramènent aux préceptes du Décalogue (Cf. *1ª-2ªᵉ*, q. 100, art. 3). Or, la correction fraternelle ne tombe point sous l'un des préceptes du Décalogue. Donc elle n'est point de précepte ». — La troisième objection fait observer que « l'omission du précepte divin est un péché mortel, qui ne se trouve point dans les hommes saints. Or, l'omission de la correction fraternelle se trouve dans les saints et dans les hommes spirituels. Saint Augustin dit, en effet, dans le premier livre de *la Cité de Dieu* (ch. IX), que *non seulement les inférieurs, mais même ceux qui occupent le degré supérieur de la vie s'abstiennent de reprendre les autres, en raison de certains liens de cupidité et non pour le bien de la charité.* Donc, la correction fraternelle n'est point de précepte ». — La quatrième objection rappelle que « ce qui est de précepte a raison de chose due. Si donc la correction fraternelle tombait sous le précepte, nous devrions à nos frères de les corriger quand ils pèchent. Or, celui qui a une dette corporelle à l'endroit de quelqu'un, par exemple s'il lui doit de l'argent, ne doit pas se contenter que son créancier le rencontre ; il doit le chercher, à l'effet d'acquitter sa dette. Il faudrait donc que l'homme cherchât ceux qui ont besoin de correction, à l'effet de les corriger. Et cela même est un inconvénient : soit en raison de la multitude de ceux qui pèchent, pour la correction desquels un seul homme ne pourrait suffire ; soit aussi parce qu'il faudrait que les religieux sortent de leurs cloîtres pour corriger les hommes ; ce qui ne convient pas. Donc la correction fraternelle n'est point de précepte ». — On aura remarqué le piquant et le sel de cette objection.

L'argument *sed contra* s'autorise de « saint Augustin », qui « dit, dans son livre des *Paroles du Seigneur* (XVI, ch. IV) : *Si*

tu négliges de corriger, tu deviens pire que celui qui pèche. Or, ceci ne serait point si cette négligence n'entraînait pas la violation d'un précepte. Donc la correction fraternelle est de précepte ».

Au corps de l'article, saint Thomas débute par cette déclaration expresse : « La correction fraternelle tombe sous le précepte. Mais », ajoute-t-il, « il faut considérer que comme les préceptes négatifs de la loi prohibent les actes des péchés, de même les préceptes affirmatifs induisent aux actes des vertus. Or, les actes des péchés sont en eux-mêmes mauvais et ne peuvent, en quelque manière qu'ils soient faits, devenir bons, ni en aucun temps ou aucun lieu ; car par eux-mêmes ils sont joints à une fin mauvaise, ainsi qu'il est dit au second livre de l'*Éthique* (ch. VI, n. 18 ; de S. Th., leç. 7). Et voilà pourquoi les préceptes négatifs obligent toujours et en tout temps. Les actes des vertus, au contraire, ne doivent pas être faits en quelque manière que ce soit, mais en tenant compte des circonstances voulues qui sont requises pour que l'acte soit vertueux ; savoir qu'il soit fait où il convient, quand il faut, et selon qu'il est requis. Et, parce que la disposition des choses qui sont ordonnées à la fin se prend selon la raison de la fin, dans ces circonstances de l'acte vertueux il faut surtout prendre garde à la raison de la fin, qui est le bien de la vertu. Si donc on a une telle omission de quelque circonstance à l'endroit de l'acte vertueux qui enlève totalement le bien de la vertu, ceci est contraire au précepte. Mais s'il s'agit du défaut de quelque circonstance qui n'enlève pas totalement la vertu, bien qu'on n'atteigne point d'une manière parfaite au bien de cette vertu, ceci n'est point contre le précepte. C'est pour cela qu'Aristote dit, au second livre de l'*Éthique* (ch. IX, n. 8; de S. Th., leç. 11), que si on s'éloigne un peu du milieu, ce n'est point contraire à la vertu ; mais si on s'en éloigne beaucoup, alors la vertu est corrompue dans son acte [Cf. ce que nous avons dit du milieu de la vertu, dans la *1ª-2ªᵉ*, q. 64 ; et aussi, au sujet du péché mortel et du péché véniel, de ce qui est contraire à l'ordre essentiel et de ce qui est contraire à l'ordre accidentel, *1ª-2ªᵉ*, q. 88; art. 2, tome VIII, pp. 781-786]. — Or, la correction fraternelle est ordonnée à l'amendement de notre frère. Il s'ensuit qu'elle

tombe sous le précepte, selon qu'elle est nécessaire à cette fin; et non point qu'il faille qu'en tout lieu et en tout temps le frère qui pèche soit corrigé ». — Et voilà bien, en effet, le mot vraiment d'or qu'il faut avoir continuellement présent pour juger de tout comme il convient dans la question si délicate de la correction fraternelle : elle n'est pas un bien en elle-même et pour elle-même; elle n'est un bien, considérée sous sa raison propre de correction fraternelle, qu'en raison de cette fin à obtenir : l'amendement de celui qui pèche; tout ce qui la concerne doit être réglé en vue de cette fin.

L'*ad primum* fait observer qu' « en toutes les œuvres bonnes à réaliser, l'opération de l'homme n'est efficace que s'il s'y trouve le secours divin; et, cependant l'homme doit faire ce qui est en lui. Aussi bien, saint Augustin dit, dans le livre *de la Correction et de la Grâce* (ch. xv) : *Ne sachant pas qui est du nombre des prédestinés et qui ne l'est pas, nous devons avoir un tel mouvement de charité que nous voulions que tous soient sauvés.* Et voilà pourquoi nous devons rendre à tous le devoir de la correction fraternelle, sous l'espoir du secours divin ». [Cf. ce que nous avons dit dans la Première Partie, au sujet de la Prédestination, sur la manière dont elle peut être aidée par les prières des saints, q. 23, art. 8].

L'*ad secundum* rappelle que « comme il a été dit plus haut (q. 32, art. 5, *ad 4um*), tous les préceptes qui portent sur quelque bienfait à acquitter envers le prochain se ramènent au précepte de l'honneur à rendre aux parents ».

L'*ad tertium* dit que « la correction fraternelle peut être omise d'une triple manière. — D'abord, d'une façon méritoire, quand pour un motif de charité on omet cette correction. Saint Augustin dit, en effet, dans son premier livre de *la Cité de Dieu* (ch. ix) : *Si quelqu'un évite de reprendre et de corriger ceux qui font mal, pour ce motif, qu'il cherche un moment plus opportun, ou qu'il craint que ces hommes n'en deviennent plus méchants, ou qu'ils n'empêchent qu'on forme à une vie bonne et pieuse les autres qui sont plus faibles, et qu'ils ne les oppriment et ne les détournent de la foi, dans ce cas il ne semble point qu'on cède à une occasion de cupidité, mais qu'on suit le conseil de la*

charité. — D'une autre manière, la correction fraternelle est laissée en telle sorte qu'on se rend coupable d'un péché mortel ; et c'est lorsque *l'on redoute,* comme il est dit au même endroit, *le jugement du vulgaire et le tourment ou la ruine de la chair;* pourvu toutefois que ces choses dominent dans l'âme au point d'être préférées à la charité fraternelle. Et ceci paraît se produire quand quelqu'un présume, d'une façon probable, au sujet de celui qui pèche, qu'il pourrait le retirer du péché, et que cependant il ne le fait point par crainte ou par cupidité ». On remarquera la gravité de ces paroles; et que sans doute elles ne peuvent que s'appliquer trop fréquemment à un trop grand nombre de chrétiens ou de chrétiennes de nos jours, si peu sensibles à la perte spirituelle de leurs frères, quand leurs propres intérêts temporels sont en jeu. — « D'une troisième manière, cette omission est un péché véniel. C'est lorsque la crainte et la cupidité rendent l'homme plus lent à corriger les délits de son frère; mais non pas toutefois en cette sorte que s'il estimait qu'il pût retirer son frère du péché, il négligeât de le faire par crainte ou par cupidité, car, dans son cœur, il préfère à ces choses la charité fraternelle. Et, de cette manière, quelquefois, les hommes saints » ou justes et qui vivent ordinairement dans la grâce de Dieu, « négligent de corriger ceux qui pèchent ».

L'*ad quartum* répond que « ce qui est dû à une personne certaine et déterminée, qu'il s'agisse d'un bien corporel ou d'un bien spirituel, doit lui être rendu, sans attendre qu'elle vienne à notre rencontre, mais en mettant, à la chercher, la sollicitude voulue. De même donc que celui qui doit de l'argent à un créancier doit aller à sa recherche quand le moment est venu d'acquitter sa dette, de même celui qui a, dans l'ordre spirituel, charge de quelqu'un, doit le chercher pour le corriger de son péché. Mais s'il s'agit de ces bienfaits qui ne sont point dus à une personne déterminée mais d'une façon générale à tous ceux qui constituent le prochain, que ce soient des biens corporels ou des biens spirituels, nous n'avons point à chercher des gens à qui les rendre; il suffit que nous les rendions à qui se présente à nous : car cela même est comme

une sorte d'indication providentielle, au témoignage de saint Augustin dans le premier livre de *la Doctrine chrétienne* (ch. XXVIII). Et voilà pourquoi il dit, dans le livre des *Paroles du Seigneur* (XVI, ch. I), que *Notre-Seigneur nous avertit de ne point négliger réciproquement nos péchés, non en cherchant ce qui est répréhensible, mais en voyant ce qui doit être corrigé.* Sans quoi, fait remarquer saint Thomas, nous nous constituerions enquêteurs de la vie des autres, contrairement à ce qui est dit dans les *Proverbes* ch. XXIV (v. 15) : *Ne cherche point l'impiété dans la maison du juste, et ne va pas troubler son repos* ». Rien n'est plus détestable, en effet, ni plus pernicieux qu'un pareil faux zèle. — « Par où l'on voit, conclut saint Thomas, que les religieux n'ont point à sortir de leur cloître pour aller corriger ceux qui pèchent ».

Il n'est pas douteux que la correction fraternelle est obligatoire et de précepte ; mais elle ne l'est, comme telle, qu'autant que cette correction s'impose à nous, selon les circonstances, pour retirer notre frère d'un mal qui engage son salut. — Il nous faut maintenant déterminer d'une façon plus spéciale la nature de cette obligation. — Et, d'abord, serait-il vrai qu'il n'appartient qu'au seul prélat ou au seul supérieur de pratiquer la correction fraternelle? Saint Thomas nous va répondre à l'article qui suit.

Article III.

Si la correction fraternelle appartient seulement aux prélats?

Trois objections veulent prouver que « la correction fraternelle n'appartient qu'aux prélats ». — La première cite un texte de « saint Jérôme » ou plutôt d'Origène, qui « dit : *Que les prêtres s'appliquent à remplir ce mot de l'Évangile : Si votre frère a péché contre vous,* etc. Or, par le mot *prêtres* ont coutume d'être désignés les prélats, qui sont préposés au soin des autres. Donc il semble que la correction fraternelle appartient aux seuls prélats ». — La seconde objection dit que « la correc-

tion fraternelle est une certaine aumône spirituelle. Or, faire l'aumône corporelle appartient à ceux qui sont supérieurs dans les choses temporelles, savoir aux plus riches. Donc, pareillement, la correction fraternelle appartient à ceux qui sont supérieurs dans les choses spirituelles, c'est-à-dire aux prélats ». — La troisième objection fait observer que « celui qui en corrige un autre meut ce dernier par son admonition à ce qui est mieux. Or, dans les choses naturelles, les êtres inférieurs sont mus par les supérieurs. Donc, aussi, selon l'ordre de la vertu qui suit l'ordre de la nature, c'est aux seuls prélats qu'il appartient de corriger les inférieurs ».

L'argument *sed contra* apporte un texte du Droit. « Dans la distinction XXIV, q. III (canon *Tam sacerdotes*), il est dit : *Aussi bien les prêtres que les autres fidèles, tous doivent avoir le plus grand soin de ceux qui périssent, en telle sorte que par leur monition, ou ils se corrigent de leurs péches, ou s'ils se montrent incorrigibles, ils soient séparés de l'Église* ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « comme il a été dit (art. I), il y a une double correction. — L'une est un acte de la charité. Elle tend spécialement à l'amendement du frère qui pèche, par la simple admonition. Cette correction appartient à quiconque possède la charité, qu'il soit prélat ou qu'il soit sujet. — Mais il y a une autre correction, qui est un acte de la justice. Celle-ci se propose le bien commun, qui n'est pas seulement procuré par l'admonition du frère, mais quelquefois aussi par sa punition, afin que les autres, tenus par la crainte, se détournent du péché. Une telle correction appartient aux seuls prélats, qui n'ont pas seulement à avertir, mais aussi à corriger en punissant ».

L'*ad primum* déclare que « même dans la correction fraternelle, qui appartient à tous, la charge des prélats est plus lourde, comme le dit saint Augustin au premier livre de *la Cité de Dieu* (ch. IX). De même, en effet, que les bienfaits temporels doivent être assurés par l'homme d'abord à ceux dont il a le soin temporel, de même aussi les bienfaits spirituels, comme la correction, l'enseignement et autres choses de ce genre, doivent être d'abord pour ceux dont on a le soin spiri-

tuel. Saint Jérôme n'a donc pas entendu dire que le précepte de la correction fraternelle n'appartient qu'aux seuls prélats, mais qu'il leur appartient d'une façon spéciale ».

L'*ad secundum*, fort intéressant, répond que « comme celui qui a de quoi subvenir aux besoins temporels est riche de ce chef, de même celui qui a le jugement de sa raison droit et sain, de façon à pouvoir corriger le délit d'autrui, doit être tenu, de ce chef, supérieur à cet autre ».

L'*ad tertium* dit que « même dans les choses naturelles, il y a une réciprocité d'action parmi certains êtres, parce que sous des rapports divers ils sont réciproquement supérieurs, pour autant que chacun d'eux est d'une certaine manière en puissance et d'une certaine manière en acte par rapport à l'autre. Et, semblablement, celui qui a le jugement de sa raison droit et sain sur le point où l'autre pèche, est à même de le corriger, bien qu'il ne soit pas son supérieur au sens pur et simple ».

Si la correction fraternelle n'appartient pas seulement aux prélats, peut-on dire cependant qu'elle appartienne à l'inférieur par rapport à son prélat? C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer; et tel est l'objet de l'article suivant.

Article IV.

Si l'on est tenu de corriger son prélat ?

Trois objections veulent prouver que « l'on n'est point tenu de corriger son prélat ». — La première arguë de ce qu' « il est dit dans l'*Exode*, ch. XIX (v. 13) : *Toute bête qui touchera la montagne sera lapidée;* et au second livre des *Rois*, ch. VI (v. 6, 7) il est dit qu'Oza fut frappé par le Seigneur parce qu'il avait touché l'arche. Or, par la montagne et l'arche, le prélat se trouve désigné. Donc les prélats ne doivent point être corrigés par leurs sujets ». — La seconde objection fait observer que « sur ce mot de l'Épître *aux Galates*, ch. II (v. 11) : *Je lui résistai en face*, la glose ajoute : *à titre d'égal*. Donc, parce que

le sujet n'est point l'égal de son prélat, il ne doit pas le corriger ». — La troisième objection en appelle à « saint Grégoire », qui « dit, dans les *Morales*, livre V (ch. XI, ou X) : *Que nul ne présume de corriger la vie des saints, à moins qu'il n'ait conscience d'être meilleur*. Or, nul ne doit se croire meilleur que son prélat. Donc les prélats ne doivent pas être corrigés ».

L'argument *sed contra* est le mot de « saint Augustin », qui « dit, dans sa Règle (ép. CCXI, ou CIX) : *Ayez pas seulement pitié de vous, mais aussi de lui, du prélat, qui, parmi vous, plus il occupe une place élevée, plus il est exposé à un plus grand danger*. Or, la correction fraternelle est comme une œuvre de miséricorde. Donc même les prélats doivent être corrigés ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « la correction qui est un acte de justice, par voie de coercition et de peine, n'appartient pas aux sujets à l'égard de leur prélat. Mais la correction fraternelle, qui est un acte de la charité, appartient à chacun à l'endroit de toute personne pour laquelle il doit avoir de la charité, s'il trouve en elle quelque chose qui demande à être corrigé. Et, en effet, l'acte qui procède d'un habitus ou d'une puissance s'étend à toutes les choses contenues sous l'objet de cette puissance ou de cet habitus ; comme la vision s'étend à toutes les choses contenues sous l'objet de la vue. Mais parce que l'acte vertueux doit être mesuré par les circonstances voulues, à cause de cela dans la correction où les sujets corrigent les prélats il faut que soit employé le mode qui convient ; c'est-à-dire qu'on les corrige, non avec arrogance et dureté, mais avec douceur et respect. Aussi bien l'Apôtre dit, dans la première épître *à Timothée*, ch. V (v. 1) : *Tu n'incrimineras point le vieillard, mais tu le supplieras comme un père*. Et voilà pourquoi saint Denys (dans sa lettre VIII) reprend le moine Démophile qui avait corrigé un prêtre en lui manquant de respect, le frappant et le chassant de l'église ».

L'*ad primum* explique que « le prélat semble être touché d'une façon désordonnée, quand on lui fait reproche d'une manière irrévérencieuse ou aussi quand on le rabaisse. Et c'est ce qui est signifié par le contact de la montagne ou de l'arche condamné par Dieu ».

L'*ad secundum* déclare que « *résister en face devant tous* dépasse le mode de la correction fraternelle ; et voilà pourquoi saint Paul n'eût point de la sorte corrigé saint Pierre, s'il n'eût été en quelque manière son égal quant à la défense de la foi. Mais avertir en secret et d'une manière respectueuse, ceci peut être fait même par celui qui n'est pas l'égal. Aussi bien l'Apôtre, dans l'épître *aux Colossiens*, chapitre dernier (v. 17), écrit qu'ils avertissent leur prélat, quand il dit : *Dites à Archippe : Remplis ton ministère.* — Toutefois, ajoute saint Thomas, il faut savoir que s'il y avait un danger qui menace la foi, même publiquement les prélats devraient être repris par les sujets. Et c'est pourquoi saint Paul, qui était sujet de saint Pierre, à cause du danger imminent de scandale à l'endroit de la foi », non assurément que saint Pierre péchât lui-même contre la foi quant à sa pensée intime, mais parce que dans sa manière d'agir il ne conformait pas assez ouvertement ses actes à sa pensée, en raison d'une prudence exagérée et trop craintive, « reprit saint Pierre publiquement. Et, comme la glose de saint Augustin le dit, sur l'épître *aux Galates*, ch. II (v. 14) : *Saint Pierre lui-même laissa aux supérieurs un exemple, afin que si parfois ils abandonnaient le droit chemin, ils ne dédaignassent point aussi d'être corrigés par ceux qui étaient après eux* ».

L'*ad tertium* dit que « se croire purement et simplement meilleur que son prélat, semble être de l'orgueil et de la présomption. Mais s'estimer meilleur sur un point n'est pas de la présomption ; car nul n'existe sur cette terre qui n'ait quelque défaut. — Il faut aussi considérer que celui qui avertit charitablement son prélat ne s'estime pas pour cela meilleur que lui ; mais il prête secours à celui dont il est marqué que *plus il est placé en un lieu élevé, plus il se trouve exposé à un péril plus grand,* comme le dit saint Augustin dans sa Règle ».

Ce droit et ce devoir de correction fraternelle, à l'endroit des autres, peut-il s'étendre jusqu'aux pécheurs ? Saint Thomas nous va répondre à l'article qui suit.

Article V.

Si le pécheur doit corriger celui qui pèche ?

Trois objections veulent prouver que « le pécheur doit corriger celui qui pèche ». — La première fait observer que « nul n'est dispensé d'observer un précepte en raison d'un péché commis par lui. Or, la correction fraternelle est chose de précepte, comme il a été dit (art. 2). Donc il semble que l'homme ne doit point, en raison d'un péché commis par lui, omettre cette correction ». — La seconde objection dit que « l'aumône spirituelle l'emporte sur l'aumône corporelle. Or, celui qui est dans le péché ne doit point s'abstenir de faire l'aumône corporelle. Donc il doit beaucoup moins s'abstenir, en raison de son péché passé, de corriger celui qui pèche ». — La troisième objection rappelle le mot de la première épître de saint Jean, ch. I (v. 8), où « il est dit : *Si nous disons que nous n'avons pas de péché, nous nous trompons nous-mêmes.* Si donc en raison du péché commis l'homme est empêché de faire la correction fraternelle, il s'ensuit que nul ne pourra corriger celui qui pèche. Or, c'est là un inconvénient. Donc le reste l'est aussi ».

L'argument *sed contra* cite un texte de « saint Isidore », qui « dit, au livre du *Souverain Bien* (liv. III, ch. XXXII) : *Celui qui est soumis aux vices ne doit pas corriger les vices des autres.* Et, dans l'Épître *aux Romains*, ch. II (v. 1), il est dit : *En jugeant le prochain, tu te condamnes toi-même ; car tu fais les mêmes choses que tu juges en autrui* ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare que « comme il a été dit (art. 3, *ad 2um*, *ad 3um*), la correction de celui qui pèche appartient à quelqu'un pour autant qu'en lui se trouve le jugement droit de la raison. D'autre part, le péché, ainsi qu'il a été dit plus haut (*1a-2ae*, q. 85, art. 2), n'enlève point tout le bien de la nature, de telle sorte qu'il ne reste rien, en celui qui pèche, du jugement droit de la raison. Et, pour autant, il peut

lui convenir de reprendre le péché d'un autre. — Toutefois, en raison du péché précédent, un certain obstacle est apporté à cette correction. Et cela, pour trois raisons. — D'abord, parce que le péché précédent rend indigne de corriger les autres. Et, surtout, quand le péché précédent a été plus grand, le pécheur n'est point digne de corriger celui qui commet un péché moindre. Aussi bien, sur cette parole de Notre-Seigneur en saint Matthieu, ch. VII (v. 3) : *Que vois-tu une paille*, etc., saint Jérôme dit : *Il parle de ceux qui tenus par la conscience d'un péché mortel ne tolèrent point dans leurs frères des péchés d'ordre infime.* — En second lieu, la correction est rendue inconvenante, en raison du scandale qui suit cette correction si le péché de celui qui corrige est manifeste; car il semble alors que ce censeur agit non par charité mais par ostentation » pharisaïque. « Aussi bien, sur cette parole de saint Matthieu, ch. VII (v. 4) : *Comment dis-tu à ton frère*, etc., saint Jean Chrysostome donne cette explication : *Dans quel but ? Est-ce par charité et pour sauver ton frère ? Non ; car tu penserais d'abord à le sauver toi-même. Ce n'est donc point le salut des autres que tu cherches, mais tu veux par un enseignement qui est bon cacher tes actions mauvaises et gagner auprès des hommes le renom de savant.* — Troisièmement, à cause de l'orgueil de celui qui corrige : en tant que celui-ci, tenant pour peu de chose ses propres péchés, se préfère à son prochain dans son cœur et juge ses péchés avec une sévérité austère, comme si lui-même était un homme juste. Aussi bien, saint Augustin, dans son livre du *Sermon du Seigneur sur la Montagne* (liv. II, ch. XIX), dit : *Reprendre les vices est le propre des bons ; et quand les méchants veulent le faire, ils s'attribuent un rôle qui n'est pas le leur.* Et voilà pourquoi, comme saint Augustin le dit au même endroit : *Voyons, quand la nécessité nous contraint de reprendre quelqu'un, s'il s'agit d'un vice que nous n'ayons jamais eu nous-mêmes ; et, même alors, souvenons-nous que nous sommes hommes et que nous aurions pu l'avoir. Ou si nous l'avons eu et que nous ne l'ayons plus, pensons à notre commune fragilité, en telle sorte que notre correction procède non de la haine mais de la miséricorde. Et si nous nous trouvons dans le même péché, ne faisons*

point de reproche, mais confondons nos gémissements et invitons-nous à faire pénitence en même temps ». — On aura remarqué l'admirable doctrine de ce corps d'article, souligné avec tant d'à-propos par les beaux textes de saint Jérôme, de saint Jean Chrysostome et de saint Augustin.

Aussi bien saint Thomas peut conclure : « On voit donc, par ce qui a été dit, que le pécheur, s'il reprend avec humilité celui qui pèche, ne pèche point, ni ne s'acquiert une nouvelle condamnation, bien que par là, il se montre, dans la conscience de son frère, ou au moins dans la sienne, digne de condamnation pour son péché passé ».

« Et, du même coup, les objections se trouvent résolues ».

Nous avons vu les conditions de la correction fraternelle, du côté de ceux qui peuvent ou doivent la faire. Mais, du côté de celui qui la reçoit, que faut-il pour que cette correction soit à propos : est-il nécessaire qu'il y ait espoir d'amendement, ou, à tout le moins, qu'il n'y ait pas certitude que le délinquant deviendra pire. C'est ce que nous devons maintenant examiner; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article VI.

Si l'on doit se désister de la correction quand on craint que le pécheur ne devienne pire?

Trois objections veulent prouver qu' « on ne doit point se désister de la correction par crainte que le pécheur ne devienne pire ». — La première arguë de ce que « le péché est une certaine maladie de l'âme, selon cette parole du psaume (VI, v. 3) : *Ayez pitié de moi, Seigneur, parce que je suis malade.* Mais celui qui est chargé du soin d'un malade ne doit point le laisser, même si le malade résiste ou répond par le mépris; car alors le danger ne ferait que s'accroître, comme on le voit pour ceux qui sont furieux. Donc, à plus forte raison, l'homme doit corriger celui qui pèche, quelque contrariété que celui-ci en res-

sente ». — La seconde objection dit que « d'après saint Jérôme, *la vérité de la vie ne doit pas être laissée, en raison du scandale.* Or, les préceptes de Dieu appartiennent à la vérité de la vie. Puis donc que la correction fraternelle tombe sous le précepte, ainsi qu'il a été dit (art. 2), il semble qu'il n'y a pas à la laisser, en raison du scandale de celui qui est corrigé ». — La troisième objection rappelle qu' « au témoignage de l'Apôtre, dans l'épître *aux Romains*, ch. III (v. 8), *il ne faut point faire le mal pour obtenir le bien.* Donc, pareillement, il ne faut point laisser le bien pour empêcher le mal. Or, la correction fraternelle est un certain bien. Donc il n'y a pas à la laisser, par crainte que celui que l'on corrige ne devienne pire ».

L'argument *sed contra* oppose qu' « il est dit, dans les *Proverbes*, ch. IX (v. 8) : *Ne reprends point celui qui se moque, de peur qu'il ne te haïsse;* sur quoi la glose dit : *Tu ne dois pas craindre que celui qui se moque ne t'insulte quand tu le reprends; mais plutôt tu dois pourvoir à ce que poussé par la haine il ne devienne pire lui-même.* Donc il faut laisser la correction fraternelle quand on craint que le délinquant ne devienne pire ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « comme il a été dit (art. 3), il y a une double correction de celui qui pèche. — L'une appartient aux prélats : elle est ordonnée au bien commun et a force coactive. Cette correction ne doit pas être laissée en raison du trouble de celui qui la mérite : soit parce que s'il ne veut pas se corriger de lui-même, il doit être contraint par les peines à se désister du péché; soit parce que s'il est incorrigible, on pourvoit au bien commun, en tant que l'on conserve l'ordre de la justice et que par l'exemple de celui qui est puni les autres sont tenus en respect. Aussi bien le juge ne laisse point de prononcer la sentence de condamnation contre celui qui pèche, par crainte de le troubler lui ou ses amis. — L'autre est la correction fraternelle, dont la fin est l'amendement de celui qui pèche, et qui n'use point de coaction mais de simple admonition. Pour celle-là, quand on considère comme probable que le pécheur ne recevra point la monition, mais qu'il se portera à des choses pires, il faut s'abstenir de la faire; car les choses ordonnées à la fin doivent être réglées selon que

l'exige la raison de la fin ». C'est ce que nous avions déjà noté à propos de l'article 2 de la question actuelle.

L'*ad primum* fait observer que « le médecin use d'une certaine coaction envers le phrénétique qui ne veut pas recevoir ses soins. Et ce procédé a son équivalent dans la correction des prélats, qui use de coaction; mais non dans la simple correction fraternelle ».

L'*ad secundum* déclare que « la correction fraternelle est de précepte, selon qu'elle est un acte de vertu. Or, il en est ainsi, quand elle est proportionnée à la fin. Il s'ensuit que si elle est un obstacle à cette fin, comme si l'homme en devient plus mauvais, elle n'appartient déjà plus à la vérité de la vie, ni ne tombe sous le précepte ».

L'*ad tertium* répond dans le même sens. « Les choses qui sont ordonnées à la fin ont raison de bien selon leur ordre à la fin. Et donc la correction fraternelle qui empêche la fin, savoir l'amendement du frère, n'a déjà plus la raison de bien. D'où il suit que si on la laisse, on ne laisse pas un bien dans la crainte d'empêcher un mal », comme le supposait à tort l'objection.

Il ne nous reste plus qu'à examiner le mode dont la correction fraternelle doit être faite. Et, à ce sujet, saint Thomas se demande, d'abord, si, dans la correction fraternelle, il y a nécessité de précepte à ce que la monition secrète précède la dénonciation. — C'est l'objet de l'article suivant.

Article VII.

Si, dans la correction fraternelle, il faut, de nécessité de précepte, que la monition secrète précède la dénonciation?

Nous avons ici cinq objections. Elles veulent prouver que « dans la correction fraternelle, il ne faut pas, de nécessité de précepte, que la monition secrète précède la dénonciation ». — La première fait observer que « dans les œuvres de charité,

nous devons surtout imiter Dieu, selon cette parole de l'Épître *aux Éphésiens*, ch. v (v. 1, 2) : *Soyez les imitateurs de Dieu, comme des enfants très chers, et marchez dans la dilection*. Or, Dieu, parfois, punit publiquement l'homme pour son péché, sans qu'aucune monition secrète ait précédé. Donc, il semble qu'il n'est point nécessaire que la monition secrète précède la dénonciation ». — La seconde objection dit qu' « au témoignage de saint Augustin, dans le livre *Contre le Mensonge* (ch. xv), *par les actions des saints nous pouvons entendre comment doivent être compris les préceptes de la Sainte Écriture*. Or, dans les actions des saints, nous voyons qu'a été faite la dénonciation publique d'un péché occulte sans qu'aucune monition secrète eût précédé; c'est ainsi qu'il est dit dans *la Genèse*, ch. xxxvii (v. 2), que *Joseph accuse ses frères, auprès de leur père, d'un crime détestable* : et, dans les *Actes*, ch. v (v. 3, 4, 9), il est dit que saint Pierre dénonça publiquement Ananie et Saphire, commettant en secret une fraude au sujet du prix de leur champ, sans qu'auparavant aucune monition secrète eût été faite. Et, au sujet du Seigneur Lui-même, nous ne lisons pas qu'Il eût averti secrètement Judas avant de le dénoncer. Donc il n'est point de nécessité de précepte que la monition secrète précède la dénonciation publique ». — La troisième objection déclare que « l'accusation est plus grave que la dénonciation. Or, l'accusation publique peut être faite, sans qu'il y ait eu auparavant une monition secrète. Il est marqué, dans la Décrétale (ch. *Qualiter, de Accusatione*), que *l'accusation doit être précédée de l'inscription*. Donc il semble qu'il n'y a pas de nécessité de précepte à ce que la monition secrète précède la dénonciation publique ». — La quatrième objection fait remarquer qu' « il ne paraît point probable que les choses qui sont d'un usage général parmi les religieux soient contraires aux préceptes du Christ. Or, il est d'usage, dans les familles religieuses, que, dans les chapitres, la proclamation des coulpes se fasse en dehors de toute monition secrète préalable. Donc il semble que cela n'est point de nécessité de précepte ». — Enfin, la cinquième objection dit que « les religieux sont tenus d'obéir à leurs supérieurs. Or, quelquefois, les prélats ordon-

nent soit à tous en général soit à quelqu'un en particulier, que s'ils voient quelque chose à corriger, ils l'en avertissent. Donc il semble qu'ils sont tenus de le lui dire avant toute monition secrète. Et, par suite, il n'est point nécessaire, en vertu du précepte, que la monition secrète précède la dénonciation publique ».

L'argument *sed contra* en appelle à « saint Augustin », qui, « dans son livre des *Paroles du Seigneur* (XVI, ch. IV), sur cette parole (en S. Matthieu, ch. XVIII, v. 15) : *Corrige-le entre toi et lui seul*, dit : *Veille à la correction ; et ménage la honte. Peut-être, en effet, par honte, il se mettra à défendre son péché ; et celui que tu veux rendre meilleur, deviendra pire.* Or, nous sommes tenus, par le précepte de la charité, à éviter que notre frère devienne pire. Donc l'ordre de la correction fraternelle tombe sous le précepte ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit qu' « au sujet de la dénonciation publique des péchés, il y a lieu de distinguer. Car, ou les péchés sont publics, ou ils sont cachés. — S'ils sont publics, il n'y a pas seulement à porter remède à celui qui a péché, afin qu'il devienne meilleur, mais aussi aux autres qui en ont eu connaissance, afin qu'ils ne soient pas scandalisés. Et voilà pourquoi de tels péchés doivent être repris publiquement, selon cette parole de l'Apôtre dans sa première épître *à Timothée*, ch. V (v. 20) : *Celui qui pèche, reprends-le devant tous, afin que les autres soient dans la crainte ;* chose qui s'entend des péchés publics, comme l'explique saint Augustin, au livre des *Paroles du Seigneur* (XVI, ch. VII). — Si les péchés sont cachés, là, semble-t-il, trouve place ce que dit le Seigneur (en S. Matthieu, ch. XVIII, v. 15) : *Si votre frère a péché contre vous*, etc. ; et, en effet, quand il vous a offensé en public, il n'a pas seulement péché contre vous, mais aussi contre les autres qu'il trouble. Mais, parce que même dans les péchés cachés, il peut se trouver aussi l'offense du prochain, il faut encore, même ici, distinguer. — Il est, en effet, des péchés occultes, qui vont à nuire au prochain, soit au point de vue corporel, soit au point de vue spirituel : comme si quelqu'un traite secrètement de la manière de livrer la cité aux ennemis ;

ou si un hérétique travaille, en particulier, à détourner les hommes de la foi. Et parce que, dans ces sortes de cas, celui qui pèche secrètement ne pèche pas seulement contre vous, mais aussi contre d'autres, il faut tout de suite procéder à la dénonciation, afin que ce dommage soit empêché; à moins qu'on ne pût espérer solidement que tout de suite ces sortes de maux pourraient être empêchés par la monition secrète. — D'autres fois, les péchés ne sont que contre celui qui pèche et contre vous qu'il atteint par son péché, soit par son péché lui-même, soit au moins par la connaissance que vous en avez. Dans ce cas, il ne faut tendre qu'à une chose : subvenir au frère qui pèche. Et, de même que le médecin corporel procure la santé, s'il le peut, sans l'amputation d'aucun membre; mais, s'il ne le peut point, ampute un membre moins nécessaire, pour que la vie du tout soit conservée; de même aussi celui qui s'applique à procurer l'amendement de son frère, doit, s'il le peut, faire que son frère s'amende quant à sa conscience, tout en conservant sa réputation. C'est qu'en effet la réputation est utile, d'abord, au pécheur lui-même : non pas seulement quant aux choses corporelles, où l'homme souffre de nombreux dommages, s'il a perdu sa réputation; mais encore dans les choses spirituelles, car beaucoup sont détournés du péché par peur d'être diffamés, d'où il suit que s'ils se voient déjà diffamés, ils n'ont plus ensuite aucune retenue; et c'est pour cela que saint Jérôme dit : *Votre frère doit être corrigé à part; de peur que s'il perd une fois la pudeur ou la honte, il ne se fixe dans le péché*. La réputation du frère qui pèche doit encore être conservée : soit parce que la diffamation de l'un retombe sur les autres, selon cette parole de saint Augustin, dans sa lettre au peuple d'Hippone (ép. LXXVIII, ou CXXXVII) : *Lorsque, au sujet de ceux qui font profession de sainteté, un crime vrai ou faux se répand ou est connu, on s'enquiert, on s'applique, on s'efforce de croire qu'il en est ainsi de tous :* soit aussi parce que le péché devenu public provoque les autres à pécher semblablement. — Mais, parce que la conscience du frère doit être préférée à sa réputation, le Seigneur a voulu qu'au moins par le sacrifice de cette réputation la conscience fût libérée par la

dénonciation publique. — Et l'on voit, par là, conclut saint Thomas, qu'il est dans la nécessité du précepte que la monition secrète précède la dénonciation publique ».

L'*ad primum* répond que « toutes les choses secrètes sont connues de Dieu. Et voilà pourquoi les péchés occultes sont au jugement de Dieu ce que sont les péchés publics au jugement de l'homme. — Et cependant », ajoute saint Thomas, appuyant sa réflexion si importante sur un beau texte de la Sainte Écriture, « le plus souvent Dieu reprend, par une sorte de monition secrète, les pécheurs, en leur donnant des inspirations intérieures, soit quand ils veillent, soit dans leur sommeil, selon cette parole du livre de Job, ch. XXXIII (v. 15) : *Dans le songe, sous forme de vision nocturne, quand l'assoupissement tient les hommes, alors Il ouvre leurs oreilles et les instruisant Il leur communique sa discipline, pour que l'homme se détourne des choses qu'il a faites* ».

L'*ad secundum* fait observer que « le Seigneur, étant Dieu, tenait le péché de Judas comme public; et voilà pourquoi Il pouvait tout de suite le publier : pourtant, Il ne le publie pas Lui-même, mais, par des paroles voilées, Il l'avertit de son péché. — Quant à saint Pierre, il publie le péché secret d'Ananie et de Saphire, comme instrument de Dieu qui le lui avait fait connaître par révélation. — Et pour ce qui est de Joseph, il faut croire que parfois il avait averti ses frères, bien que cela ne soit pas écrit; on peut dire aussi qu'il s'agissait d'un péché public parmi ses frères : et voilà pourquoi il est dit, au pluriel : *Il accusa ses frères* ».

L'*ad tertium* dit que « s'il y a péril pour la multitude », et c'est le cas de l'accusation publique dont parlait l'objection, « la parole du Seigneur ne s'applique point; car alors le frère qui pèche ne pèche plus seulement *contre vous* ».

L'*ad quartum* fournit une réponse très intéressante pour la question du chapitre des coulpes dans les Ordres religieux. « Ces sortes de proclamations qui se font dans les chapitres des religieux portent sur des manquements légers, qui ne nuisent point à la réputation. Aussi bien sont-ce plutôt des rappels de coulpes oubliées que des accusations ou des dénonciations. Si tou-

tefois les choses étaient telles que les frères pussent en être diffamés, celui qui de cette manière publierait le péché de son frère agirait contre le précepte du Seigneur ». — Il faut donc qu'on veille bien dans ces sortes de proclamations à ne rien dévoiler qui puisse porter atteinte au précepte de la charité fraternelle selon qu'il doit s'appliquer ici.

L'*ad quintum* déclare qu' « il ne faut point obéir au prélat contre le précepte divin ; selon cette parole du livre des *Actes*, ch. v (v. 29) : *Il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes*. Et donc, si le prélat commande qu'on lui dise ce que l'on sait qui mérite d'être corrigé, ce commandement doit s'entendre comme il faut, en sauvegardant l'ordre de la correction fraternelle, que le commandement soit adressé à tous, ou qu'il ne soit adressé qu'à quelqu'un en particulier. Mais si le prélat faisait un commandement qui serait expressément contre cet ordre établi par Dieu, lui-même pécherait en commandant de la sorte et celui qui obéirait pécherait aussi, agissant contre le précepte du Seigneur : aussi bien, dans ce cas, il ne faudrait pas obéir au prélat. C'est qu'en effet le prélat n'est point juge des choses occultes, mais seulement Dieu ; et voilà pourquoi il n'a pas le pouvoir de donner un commandement au sujet des choses occultes, si ce n'est pour autant qu'elles se manifestent par certains indices, comme par la diffamation ou par certains soupçons : auquel cas, le prélat peut commander de la même manière que le juge civil ou ecclésiastique peut exiger le serment de dire la vérité ». — Ce n'est donc jamais qu'en raison d'une connexion avec quelque chose d'extérieur que le prélat ou tout autre supérieur humain a le droit de porter un précepte ayant trait aux choses d'ordre privé et intérieur.

Avant de rendre publique la faute de quelqu'un, lorsque cette faute n'intéresse que le sujet qui pèche et celui qui la connaît, on doit toujours s'efforcer d'y porter remède par les moyens qui sauvegarderont le plus possible la réputation du délinquant. Nous avons vu qu'un de ces moyens était la monition secrète. — Mais l'Évangile en indique un second, savoir la production d'un ou deux témoins. Que penser de ce second moyen.

Doit-il, lui aussi, être utilisé avant la dénonciation publique? C'est ce que nous allons examiner à l'article qui suit.

Article VIII.

Si la production de témoins doit précéder la dénonciation publique?

Quatre objections veulent prouver que « la production de témoins ne doit point précéder la dénonciation publique ». — La première est que « les péchés cachés ne doivent point être manifestés aux autres ; car, dans ce cas, l'homme livrerait le crime plutôt qu'il ne corrigerait son frère, comme le dit saint Augustin (des *Paroles du Seigneur*, XVI, ch. VII). Or, celui qui amène des témoins manifeste à autrui le péché de son frère. Donc il ne faut point que dans les péchés cachés la production de témoins précède la dénonciation publique ». — La seconde objection dit qu' « on doit aimer son prochain comme soi-même. Or, nul n'amène de témoins pour son péché caché. Donc il ne doit pas non plus en amener pour le péché de son frère ». — La troisième objection fait observer que « les témoins sont produits pour prouver quelque chose. Or, dans les choses cachées, on ne peut établir de preuve par les témoins. Donc, c'est en vain qu'on les introduirait ». — La quatrième objection en appelle à « saint Augustin », qui « dit, dans sa *Règle*, qu'on doit dire la chose au prélat avant de recourir aux témoins. Or, dire la chose au prélat ou au supérieur, c'est la dire à l'Église. Donc la production des témoins ne doit point précéder la dénonciation publique ».

L'argument *sed contra* oppose « ce que le Seigneur dit en saint Matthieu, ch. XVIII (v. 15 et suiv.) », tel que nous l'avons reproduit au début de cette question.

Au corps de l'article, saint Thomas débute par cette remarque d'imprescriptible bon sens : « Pour aller d'un extrême à l'autre il convient de passer par le milieu. Or, dans la correction fraternelle, le Seigneur a voulu que le commencement fût

secret, demandant que le frère reprenne son frère de soi à lui seul ; et pour le terme, Il a voulu qu'il fût public, c'est-à-dire que le coupable doit être dénoncé à l'Église. Il était donc à propos qu'au milieu se trouve l'apposition de témoins, de telle sorte que le péché du frère soit indiqué d'abord à un petit nombre, capables d'être utiles sans être nuisibles, afin que du moins ainsi le délinquant s'amende sans être diffamé devant la multitude ».

L'*ad primum*, très intéressant, achève de préciser comment nous devons entendre le grand précepte évangélique de la correction fraternelle. « Il en est, déclare saint Thomas, qui ont entendu l'ordre à garder dans la correction fraternelle en telle manière que d'abord le frère devait être repris en secret ; et s'il écoute, tout sera bien. Mais, s'il n'écoute pas, et que le péché soit tout à fait occulte, ils disaient qu'il n'y avait pas à aller plus loin. Que si le péché a commencé déjà à venir à la connaissance de plusieurs par quelques indices, il faut poursuivre selon que le Seigneur l'ordonne. — Mais ceci, ajoute saint Thomas, est contraire à ce que dit saint Augustin dans sa *Règle*, que le péché du frère ne doit pas être celé *de peur qu'il n'amène la corruption*. Et voilà pourquoi nous devons parler autrement et dire qu'après la monition secrète faite une première fois et quelques autres, tant qu'il reste un espoir fondé que le coupable s'amendera, il faut procéder par voie de monition secrète. Dès que nous nous rendons compte que la monition secrète est inutile, il faut aller plus loin et procéder, quelque occulte que soit la faute, à l'induction des témoins. A moins que peut-être on n'acquière la conviction que cela ne servirait en rien à la correction du frère, mais au contraire le rendrait pire ; car, dans ce cas, il faut renoncer totalement à la correction, comme il a été dit plus haut » (art. 4). — Nous voyons par là que lorsqu'il s'agit d'un péché n'intéressant que le pécheur et celui qui le connaît, toute la raison d'agir contre ce péché est l'amendement du pécheur, ainsi qu'il a été dit plusieurs fois au cours de cette question. Si donc il y a espoir d'amendement, il faut procéder à la correction du coupable ; et cela, par degrés : d'abord, la monition secrète ; puis, les

témoins ; enfin, la dénonciation publique. Mais tout ce processus est commandé par le but à atteindre, en telle sorte que si le but ne peut pas être atteint, il faut renoncer soit totalement, soit partiellement, suivant les cas, à la marche dont il s'agit. Lors donc que tout espoir d'amendement fait défaut dès le début, il faut laisser même la monition secrète ; si l'espoir n'est perdu qu'après avoir fait usage de la monition, on aura dû user de cette monition, mais il n'y a pas à passer outre et l'on doit laisser la production des témoins ; que si l'espoir demeure après la monition reconnue infructueuse, il faudra recourir aux témoins ; mais si après avoir recouru aux témoins, tout espoir est perdu, il n'y a plus rien à faire, et l'on doit s'abstenir de toute dénonciation publique : la dénonciation ne s'impose, après avoir constaté l'inutilité des témoins, que s'il y a encore quelque espoir que par ce moyen suprême le coupable s'amendera.

L'*ad secundum* répond que « l'homme n'a pas besoin de témoins pour s'amender au sujet de son propre péché ; moyen qui peut être nécessaire, au contraire, pour que notre frère s'amende au sujet de son péché. Et voilà pourquoi la raison n'est pas la même de part et d'autre ».

L'*ad tertium* déclare que « l'on peut produire des témoins », dans la correction fraternelle, « pour une triple fin. — D'abord, pour montrer que ce qu'on reproche à quelqu'un est un péché, ainsi que saint Jérôme le dit. — Secondement, pour convaincre de l'acte, si l'acte est renouvelé, comme saint Augustin le marque dans sa *Règle*. — Troisièmement, *pour témoigner que le frère qui avertit a fait ce qu'il devait*, comme le dit saint Chrysostome ».

L'*ad quartum* explique le mot de saint Augustin que citait l'objection. « Si saint Augustin demande qu'on parle du péché au prélat avant d'en parler aux témoins, c'est en tant que le prélat est une personne privée qui peut être plus utile que les autres ; mais non qu'on lui en parle comme à l'Église, c'est-à-dire comme à celui qui tient la place de juge », avec mission de sévir.

« Après avoir traité des actes de la charité, nous devons maintenant considérer les vices qui leur sont opposés : D'abord, la haine, qui est opposée à la dilection elle-même (q. 34) ; secondement, la paresse et l'envie, qui sont opposées à la joie de la charité (q. 35, 36) ; troisièmement, la discorde et le schisme, qui sont opposés à la paix (q. 37-42) ; quatrièmement, l'offense et le scandale qui s'opposent à la bienfaisance et à la correction fraternelle » (q. 43). — Venons d'abord à la haine. C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION XXXIV

DE LA HAINE

Cette question comprend six articles :

1° Si Dieu peut être objet de haine ?
2° Si la haine de Dieu est le plus grand des péchés ?
3° Si la haine du prochain est toujours un péché ?
4° Si elle est le plus grand des péchés qui sont contre le prochain ?
5° Si la haine est un vice capital ?
6° De quel vice capital elle vient ?

De ces six articles, les quatre premiers considèrent la haine en elle-même ; les deux autres, son rapport d'origine à l'endroit des autres péchés. — La haine comme telle est étudiée sous sa raison de haine de Dieu (art. 1, 2) ; et sous sa raison de haine du prochain (art. 3, 4). — Comme haine de Dieu, on se demande : si elle est possible (art. 1) : et quelle est sa gravité.

D'abord, si la haine de Dieu est possible.

Article Premier.

Si quelqu'un peut avoir Dieu en haine ?

Trois objections veulent prouver que « nul ne peut avoir Dieu en haine ». — La première est un texte de « saint Denys », qui « dit, au chapitre IV des *Noms Divins* (de S. Th., leç. 9), que *le bien et le beau sont pour tous un objet d'amour et de dilection*. Or, Dieu est la bonté et la beauté même. Donc nul ne le hait ». — La seconde objection arguë de ce que « dans les livres apocryphes d'Esdras (livre III, ch. IV, v. 36, 39), il est dit que *toutes choses invoquent la vérité et ont du plaisir dans ses œuvres*. Or, Dieu est la vérité même, comme il est dit en saint

Jean, ch. XIV (v. 6). Donc tout le monde aime Dieu ; et il n'est personne qui puisse le haïr ». — La troisième objection fait observer que « la haine est une certaine aversion. Or, comme le dit saint Denys, au chapitre IV des *Noms Divins* (de S. Th., leç. 3), *Dieu meut toutes choses vers Lui*. Donc il n'est personne qui puisse l'avoir en haine ».

L'argument *sed contra* est qu' « il est dit, dans le psaume (LXXIII, v. 23) : *L'orgueil de ceux qui vous haïssent monte toujours :* et en saint Jean, ch. XV (v. 24) : *Maintenant ils ont vu et ils me haïssent, moi et mon Père* ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « comme il a été dit plus haut (*1ª-2ªe*, q. 29, art. 1), la haine est un certain mouvement de la faculté appétitive, laquelle n'est mue que par quelque objet qui a été perçu. Or, Dieu peut être perçu par l'homme, d'une double manière : d'abord, en Lui-même, comme lorsqu'Il est vu par son essence ; ensuite, par ses effets, savoir quand *les choses de Dieu invisibles pour nous sont vues, à l'aide de l'intelligence, au travers des choses qui ont été faites* (ép. *aux Romains*, ch. 1, v. 20). Par son essence, Dieu est la bonté elle-même, que nul ne peut haïr ; car il est de l'essence du bien d'être aimé. Il s'ensuit qu'il est impossible que quelqu'un qui voit Dieu par son essence l'ait en haine » : il ne peut pas ne pas l'aimer, soit à titre de bien que l'on se veut, soit à titre d'ami ou de bien aimé comme soi-même et plus que soi, à qui l'on veut du bien et même ici tout bien. « S'il s'agit des effets de Dieu, il en est qui ne peuvent en aucune manière être contraires à la volonté de l'homme ; car tous les hommes veulent être, vivre, jouir de leur intelligence, et tiennent pour choses qu'ils aiment ces biens venus de Dieu comme de leur cause. Il s'ensuit que dans la mesure où Dieu est perçu comme l'Auteur de ces biens, Il ne peut pas, non plus, être objet de haine », mais, au contraire, Il est nécessairement aimé. « Mais il est d'autres effets de Dieu, qui sont contraires et qui répugnent à la volonté désordonnée : telle, l'infliction de la peine ; telle aussi, la défense des péchés par la loi divine, qui répugne à la volonté dépravée par le péché. Quant à la considération de tels effets, Dieu peut être haï par quelques-uns, pour autant

qu'Il est perçu comme Celui qui défend les péchés et qui inflige les peines ». Voilà donc sous quel jour Dieu peut être pris en haine par ses créatures : non en raison du bien qui est en Lui ou qui découle de Lui en nous ; mais en raison de choses qui viennent de Lui et qui sont perçues comme un mal par la créature dépravée. En raison de cette dépravation de la créature, Il peut être haï par elle : et de la haine simple qui fait qu'on déteste une chose, parce qu'on la tient pour son mal, que ce soit en raison d'elle-même ou que ce soit en raison de ses effets, peu importe ; et de la haine double, si l'on peut ainsi dire, ou complexe, qui constitue l'inimitié ou la haine qu'on a pour son ennemi, en vertu de laquelle on veut du mal à quelqu'un parce qu'on le tient pour son mal (cf. I^a-2^{ae}, q. 46, art. 2).

L'*ad primum* fait observer que « cette raison procède, quand il s'agit de ceux qui voient l'essence de Dieu, laquelle, en effet, est la bonté elle-même ».

L'*ad secundum* déclare, par une réponse analogue, que « l'objection procède en tant que Dieu est perçu comme la cause de ces effets qui sont aimés naturellement par les hommes, au nombre desquels sont les œuvres de la vérité offrant aux hommes sa connaissance ».

L'*ad tertium* dit que « Dieu meut toutes choses vers Lui en tant qu'Il est le principe de l'être ; car toutes choses, en tant qu'elles sont, tendent à la ressemblance de Dieu, qui est l'Être même ».

Cette haine de Dieu, selon qu'il est possible qu'elle existe dans la créature dépravée, est-elle le plus grand de tous les péchés? C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner ; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article II.

Si la haine de Dieu est le plus grand des péchés?

Trois objections veulent prouver que « la haine de Dieu n'est point le plus grand des péchés ». — La première dit que

« le péché le plus grave est le péché contre l'Esprit-Saint, lequel est irrémissible, comme il est marqué en saint Matthieu, ch. XII (v. 31, 32). Or, la haine de Dieu n'est point comprise parmi les espèces du péché contre le Saint-Esprit, ainsi qu'il ressort de ce qui a été dit plus haut (q. 14, art. 2). Donc la haine de Dieu n'est point le plus grave des péchés ». — La seconde objection déclare que « le péché consiste dans l'éloignement de Dieu. Or, l'infidèle, qui n'a même pas la connaissance de Dieu, semble plus éloigné de Lui que le fidèle, qui, bien qu'il ait Dieu en haine, du moins le connaît. Donc il semble que le péché d'infidélité est plus grave que le péché de haine contre Dieu ». — La troisième objection rappelle que « Dieu est objet de haine seulement en raison de ses effets qui répugnent à la volonté, parmi lesquels le principal est la peine. Or, avoir la haine de la peine n'est point le plus grand des péchés. Donc la haine de Dieu n'est point le plus grand des péchés ».

L'argument *sed contra* fait observer qu' « *au meilleur est opposé le pire*, comme on le voit par Aristote au livre VIII de l'*Éthique* (ch. X, n. 2 ; de S. Th., leç. 10). Or, la haine de Dieu s'oppose à l'amour de Dieu en quoi consiste ce qu'il y a de meilleur pour l'homme. Donc la haine de Dieu est ce qu'il y a de pire parmi les péchés de l'homme ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle d'abord que « le défaut du péché » ou la raison de mal qui est en lui « consiste dans l'aversion de Dieu, comme il a été dit plus haut (q. 10, art. 3 ; et en maint endroit du traité des péchés). D'autre part, cette sorte d'aversion n'aurait point la raison de coulpe si elle n'était volontaire. Il s'ensuit que la raison de coulpe consiste dans l'aversion de Dieu volontaire. Et, précisément, cette aversion de Dieu volontaire se trouve comprise de soi dans la haine de Dieu ; tandis que, dans les autres péchés, elle ne se trouve que participée et en raison d'autre chose. De même, en effet, que la volonté adhère de soi à ce qu'elle aime, de même elle fuit de soi ce qu'elle hait » ; car l'amour est une adhésion de la volonté, et la haine est une fuite de cette même volonté. « Il suit de là que pour celui qui hait Dieu, sa volonté de soi

se détourne de Lui. Dans les autres péchés, au contraire, comme, par exemple, dans le péché de fornication, la volonté ne se détourne pas de Dieu » directement « ou en Lui-même, mais en raison d'autre chose » et par voie de conséquence ou indirectement ; « c'est-à-dire en raison de ce qu'elle recherche le plaisir désordonné, auquel est jointe l'aversion de Dieu » : et, dans ce cas, le mot *aversion* se prend plutôt dans son sens étymologique, impliquant simplement le fait d'*aller ailleurs;* tandis que dans le premier cas il se prend au sens très formel qu'il a dans notre langue, quand nous disons : avoir de l'aversion pour une chose ou pour quelqu'un. « Or, toujours ce qui est par soi l'emporte sur ce qui est en raison d'autre chose. Donc la haine de Dieu l'emporte en gravité sur les autres péchés ».

L'*ad primum* répond que « comme saint Grégoire le dit au livre XXV de ses *Morales* (ch. XI, ou XVI), *autre chose est ne pas faire le bien, et autre chose haïr l'Auteur du bien ; comme aussi autre chose est pécher par précipitation et autre chose pécher par délibération.* Par où il est donné à entendre que haïr Dieu, Auteur de tout bien, est pécher par délibération » ou par malice, « ce qui est le péché contre le Saint-Esprit. Et de là il suit manifestement que la haine de Dieu est au plus haut point le péché contre le Saint-Esprit, selon que le péché contre le Saint-Esprit désigne un genre spécial de péché. Et s'il n'est point marqué parmi les espèces du péché contre le Saint-Esprit, c'est parce qu'on le retrouve d'une façon générale dans chacune des espèces du péché contre le Saint-Esprit ».

L'*ad secundum* fait observer que « l'infidélité elle-même n'a raison de coulpe qu'autant qu'elle est volontaire. Il s'ensuit qu'elle sera d'autant plus grave qu'elle sera plus volontaire. Or, qu'elle soit volontaire, cela provient de ce que l'on a en haine la vérité qui est proposée » ; et nous voyons, par ce mot si profond, une fois de plus, la part qu'a la volonté dans les péchés contre la vérité, quand ces péchés ne sont pas d'ordre purement technique ou intellectuel et l'effroyable responsabilité qui est la sienne dans le règne de l'erreur parmi les hommes. « Il suit de là, déclare saint Thomas, que la raison

de péché, dans l'infidélité, vient de la haine de Dieu dont la vérité est l'objet de la foi » : et donc c'est dans la volonté, que nous devons, en dernière analyse, aller chercher la raison de bien et la raison de mal, quand il s'agit de l'acte de foi, comme nous l'avons souligné avec tant de soin dans tout le traité de la foi. « De même donc, conclut ici notre saint Docteur, que la cause l'emporte sur l'effet, de même la haine de Dieu est un plus grand péché que l'infidélité », puisque la raison de péché, dans l'infidélité, vient précisément de la haine de Dieu que ce péché suppose.

L'*ad tertium* dit que « ce n'est point quiconque hait les peines, qui hait Dieu auteur de ces peines ; car beaucoup ont en haine les peines, qui cependant les supportent patiemment par respect pour la justice divine. Aussi bien saint Augustin dit, au livre X de ses *Confessions* (ch. XXVIII) que Dieu *ordonne de supporter les maux de peine, non de les aimer*. Mais se porter à la haine de Dieu qui punit, c'est avoir en haine la justice même de Dieu ; et ceci est le péché le plus grave. C'est pour cela que saint Grégoire dit, au livre XXV des *Morales* (ch. XI, ou XVI) : *De même que parfois, il est plus grave d'aimer le péché que de le faire; ainsi il est plus inique de haïr la justice que de ne pas la pratiquer* ».

Le péché de la haine de Dieu implique essentiellement que la pensée et la volonté de la créature *se portent directement sur Dieu* selon qu'Il se manifeste, non en Lui-même et dans la claire vue de son essence, mais au travers de son action dans le monde créé où parfois cette action contrarie les mauvais penchants ou la volonté dépravée de la créature, et, en raison de cette contrariété, Dieu Lui-même est pris en haine par la créature, en telle sorte qu'*elle le rejette positivement, le tenant comme chose mauvaise pour elle,* ou même qu'*elle va jusqu'à lui vouloir du mal,* ce qui est le dernier mot de cette affreuse haine. Dans un cas comme dans l'autre, cette haine constitue le plus grave de tous les péchés ; car elle est au sens formel l'*aversion* de Dieu, raison dernière de tout péché, quand il s'agit d'un péché grave ou proprement dit, surtout dans l'ordre de la fin

surnaturelle. Si, en effet, tout péché grave implique une certaine aversion de Dieu, dans les autres, ce n'est qu'une aversion *par voie de conséquence*, résultant de ce qu'*on veut autre chose qui est incompatible avec Dieu Lui-même*, mais non l'aversion de Dieu Lui-même tenu directement pour chose mauvaise et à qui l'on va jusqu'à vouloir du mal. Par où l'on voit aussi que les autres péchés graves ne s'opposent qu'indirectement à la charité, s'opposant directement à d'autres vertus, tandis que la haine s'oppose directement et formellement à la charité elle-même. — Mais que penser de la haine du prochain : faut-il dire qu'elle aussi soit toujours un péché. C'est ce que nous devons maintenant examiner; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article III.

Si toute haine du prochain est un péché?

Trois objections veulent prouver que « toute haine du prochain n'est pas un péché ». — La première arguë de ce qu' « il n'est aucun péché qui se trouve dans les préceptes ou les conseils de la loi divine, selon cette parole des *Proverbes*, ch. VIII (v. 8) : *Tous mes enseignements sont droits; il n'est, en eux, rien de mauvais ou de pervers*. Or, il est dit en saint Luc, ch. XIV (v. 26) : *Si quelqu'un vient à moi et ne hait point son père et sa mère, il ne peut pas être mon disciple*. Donc toute haine du prochain n'est pas un péché ». — La seconde objection dit que « rien de ce où nous imitons Dieu ne peut être un péché. Or, c'est en imitant Dieu, que nous avons certains hommes en haine; car il est dit, *aux Romains*, ch. I (v. 30) : *Les détracteurs, objet de haine pour Dieu*. Donc nous pouvons avoir en haine certains hommes, sans péché ». — La troisième objection fait observer que « ce qui est naturel ne peut pas être péché ; car pécher est *s'éloigner de ce qui est selon la nature*, comme le dit saint Jean Damascène, au livre II (*de la Foi Orthodoxe*, ch. IV, XXX). Or, il est naturel à tout être de haïr ce qui lui est contraire et de faire effort pour le détruire. Donc il semble

qu'il n'y a point de péché à ce que quelqu'un haïsse son ennemi ».

L'argument *sed contra* rappelle qu' « il est dit, dans la première épître de saint Jean, ch. II (v. 9) : *Celui qui hait son frère est dans les ténèbres*. Or, les ténèbres spirituelles sont les péchés. Donc la haine du prochain ne peut pas être sans péché ».

Au corps de l'article, saint Thomas part de ce principe, que « la haine s'oppose à l'amour, ainsi qu'il a été dit plus haut (1^a-2^{ae}, q. 29, art. 1. 2). Il suit de là que la raison de mal dans la haine se mesurera à la raison de bien dans l'amour. D'autre part, l'amour est dû au prochain en raison de ce qu'il tient de Dieu, c'est-à-dire en raison de la nature et de la grâce ; mais non en raison de ce qu'il a de lui-même ou du démon, c'est-à-dire le péché et le manque de justice » surnaturelle. « Il suit de là qu'il est permis d'avoir en haine, dans son frère, le péché et tout ce qui touche au manque de justice divine ; tandis que la nature elle-même et la grâce ne peuvent point sans péché être un objet de haine dans notre frère. Mais, cela même que, dans notre frère, nous haïssons la faute et le manque de bien » surnaturel, « se rattache à l'amour de notre frère ; car, c'est une même chose que nous voulions le bien de quelqu'un et que nous haïssions son mal. Par conséquent, à prendre purement et simplement la haine de son frère, elle est toujours accompagnée de péché ». Tenir son prochain pour chose mauvaise en raison de ce qui, chez lui, appartient à la nature ou à la grâce, et, à plus forte raison, lui vouloir du mal de ce chef, est chose essentiellement mauvaise et contraire à l'amour que nous devons avoir pour lui en raison même de l'amour que nous avons pour Dieu.

L'*ad primum* déclare que « les parents en raison de leur nature et des liens qui nous unissent à eux, doivent être honorés par nous, selon le précepte de Dieu, comme on le voit dans l'*Exode*, ch. XX (v. 12). Mais ils doivent être objet de haine en tant qu'ils mettent obstacle à ce que nous embrassions la perfection de la justice divine ».

L'*ad secundum* répond que « Dieu a en haine, dans les dé-

tracteurs, la coulpe, non la nature. Et, de la sorte, nous pouvons, sans faute, avoir en haine les détracteurs ».

L'*ad tertium* dit que « les hommes, selon les biens qu'ils ont de Dieu, ne nous sont point contraires ; aussi bien, à ce titre, ils doivent être aimés. Mais ils nous sont contraires, selon qu'ils exercent contre nous des inimitiés ; chose qui se rattache en eux à la coulpe » ; car ils pèchent en étant nos ennemis, c'est-à-dire en nous haïssant, au sens qui vient d'être précisé dans cet article. « Et, de ce chef, nous devons les avoir en haine. Nous devons, en effet, avoir en haine, chez eux, qu'ils soient nos ennemis », ou qu'ils nous haïssent, au sens qui vient d'être dit ; car c'est avoir, en haine, leur péché.

La haine du prochain, à la prendre dans son sens formel, ou en tant que le bien du prochain est tenu par nous comme un mal et que nous lui voulons du mal à ce titre, est chose mauvaise essentiellement. Elle est toujours un péché. — Mais est-elle le péché le plus grave que nous puissions commettre contre le prochain ? C'est ce que nous devons maintenant considérer ; et ce va être l'objet de l'article suivant.

Article IV.

Si la haine du prochain est le plus grave des péchés qui sont commis contre le prochain ?

Nous avons ici deux objections seulement, mais aussi deux arguments *sed contra*. — La première objection pour prouver que « la haine du prochain est le plus grave des péchés commis contre lui », rappelle qu' « il est dit, dans la première épître de saint Jean, ch. III (v. 15) : *Quiconque hait son frère est homicide*. Or, l'homicide est le plus grave des péchés qui se commettent contre le prochain. Donc pareillement aussi la haine ». — La seconde objection nous redit que « *le pire s'oppose au meilleur* (Cf. arg. *sed contra* du précédent article). Or, le meilleur de tout ce que nous donnons au prochain, c'est

l'amour ; car tout le reste s'y réfère. Donc la haine sera aussi la chose pire ».

Le premier argument *sed contra* fait observer qu' « on appelle mal *ce qui nuit*, d'après saint Augustin dans l'*Enchiridion* (ch. XII). Or, l'on nuit plus au prochain par les autres péchés que par la haine ; comme par le vol, l'homicide, l'adultère. Donc la haine n'est pas le péché le plus grave ».

Un second argument *sed contra* apporte un texte de « saint Jean Chrysostome », qui, « expliquant ce mot de Notre-Seigneur en saint Matthieu (ch. V, v. 19) : *Celui qui brisera un de ces commandements les plus petits*, etc., dit : *Les commandements de Moïse : Tu ne tueras point ; Tu ne commettras point d'adultère ; comme récompense sont peu de chose, mais comme péché, sont chose grande. Au contraire, les commandements du Christ : Tu ne te mettras pas en colère ; Tu ne convoiteras point ; comme récompense sont chose grande, et comme péché chose minime.* Or, la haine appartient aux mouvements intérieurs, comme la colère et la convoitise. Donc la haine du prochain est un moindre péché que l'homicide ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare que « le péché qui se commet contre le prochain a la raison de mal à un double titre : d'abord, à cause du désordre de celui qui pèche ; en second lieu, à cause du dommage porté à celui contre qui l'on pèche. Du premier chef, la haine est un plus grand péché que les actes extérieurs qui nuisent au prochain ; précisément parce que la haine est un désordre dans la volonté de l'homme, qui est ce qu'il y a en lui de principal et où se trouve la racine du péché. Et c'est à ce point que si les actes extérieurs étaient désordonnés sans que la volonté le fût, il n'y aurait point de péché ; comme si par exemple quelqu'un tue un homme sans le savoir ou par zèle pour la justice. Et tout ce qu'il y a de faute, au sens de coulpe, dans les actes extérieurs qui se commettent contre le prochain, le tout provient de la haine intérieure ». Donc, du côté de celui qui pèche et en raison du désordre que son péché implique chez lui, le péché de haine l'emporte sur tous les autres péchés qui se commettent contre le prochain. — « Mais du côté du dommage causé au prochain

lui-même, les péchés extérieurs sont pires que la haine intérieure ».

« Et par là, dit saint Thomas, les objections se trouvent résolues ».

Lorsque saint Thomas nous dit ici que tous les autres péchés contre le prochain tirent de la haine leur raison de coulpe, il s'agit, non pas directement *du côté matériel par où ces péchés atteignent le prochain et lui causent du dommage,* mais du côté formel ou intérieur par où *celui qui pèche se propose intentionnellement de nuire au prochain;* car il se peut que l'on nuise en fait au prochain et qu'on pèche en le faisant, sans qu'on se propose formellement cela : tel, par exemple, le cas de l'adultère qui abuse de la femme de son prochain, mais qui le fait non par malice pour le prochain et pour lui nuire, mais seulement pour satisfaire sa passion; dans ce cas, en effet, du point de vue de la volonté intérieure, c'est plutôt un péché d'intempérance qu'un péché contre le prochain : le péché contre le prochain ne se trouve là que par voie de conséquence, non comme chose directement voulue. C'est, proportion gardée, la même distinction que nous avons donnée au sujet du péché de haine contre Dieu. Et, en ce sens, bien que tout péché qui nuit au prochain, soit, indirectement ou par voie de conséquence, un péché contre la charité due au prochain, il n'y a cependant à être un péché direct contre cette charité, que le péché de haine proprement dite ou le péché qui implique formellement cette haine. — Après avoir précisé la nature du péché de haine contre Dieu ou le prochain, et sa gravité, saint Thomas étudie ses rapports d'origine avec les autres péchés. — Et, d'abord, si la haine est un péché capital. C'est l'objet de l'article suivant.

Article V.

Si la haine est un vice capital?

Trois objections veulent prouver que « la haine est un vice capital ». — La première déclare que « la haine s'oppose à la

charité. Or, la charité est la plus importante des vertus et la mère des autres. Donc la haine doit être surtout le vice capital et le principe de tous les autres ». — La seconde objection dit que « les péchés naissent en nous selon l'inclination des passions, comme on le voit par ce mot de l'Épitre *aux Romains*, ch. VII (v. 5) : *Les passions des péchés agissaient dans nos membres pour y porter des fruits de mort*. Or, dans les passions de l'âme, c'est de l'amour et de la haine que toutes les autres semblent venir, comme il ressort de ce qui a été dit plus haut (1^a-2^{ae}, q. 27, art. 4). Donc la haine doit être rangée parmi les vices capitaux ». — La troisième objection arguë de ce que « le vice est un mal moral. Or, la haine porte sur le mal, plus que toute autre passion. Donc il semble que la haine doit être assignée vice capital ».

L'argument *sed contra* s'appuie sur « saint Grégoire », qui, « au livre XXXI de ses *Morales* (ch. XLV, ou XVII, ou XXXI), n'énumère point la haine parmi les vices capitaux ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « comme il a été dit plus haut (1^a-2^{ae}, q. 84, art. 3, 4), le vice capital est celui d'où le plus souvent sortent les autres vices. D'autre part, le vice est contre la nature de l'homme en tant qu'il est un animal raisonnable. Et, parce que, dans les choses qui se font contre la nature, la nature se corrompt peu à peu, il faudra donc que d'abord on s'éloigne de ce qui est moins contre la nature et qu'à la fin on s'éloigne de ce qui est le plus contre la nature; car ce qui est premier dans l'ordre de construction est dernier dans l'ordre de démolition » : c'est ainsi que le fondement est posé d'abord et qu'il n'est enlevé qu'en dernier lieu. « Or, ce qui est le plus et en premier lieu naturel à l'homme, c'est qu'il aime le bien, et surtout le bien divin et le bien du prochain » (cf. 1^a-2^{ae}, q. 100, art. 3, 4, *ad 1um*) : car il aime Dieu comme son principe et le prochain comme son semblable. « Il suit de là que la haine, qui s'oppose à cet amour, n'est point ce qui est d'abord atteint dans la destruction de la vertu, effet propre du vice, mais ce qui est atteint en dernier lieu. Et donc la haine n'est pas un vice capital » : elle n'est pas au commencement, dans l'ordre des vices, mais à la fin.

L'*ad primum* fait observer que « comme il est dit au livre VII des *Physiques* (texte 18; de S. Th., leç. 5), *la vertu de toute chose consiste en ce que cette chose soit bien disposée selon sa nature.* Et de là vient que dans les vertus il faut que cela soit premier et principal, qui est premier et principal dans l'ordre naturel. C'est pour cela que la charité est dite la vertu principale entre toutes »; parce qu'elle répond à ce qu'il y a de plus essentiel dans l'ordre de la nature, savoir l'amour de Dieu et du prochain. « Mais, pour la même raison, la haine ne peut point venir d'abord, dans l'ordre des vices, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article).

L'*ad tertium* accorde que « la haine du mal contraire au bien naturel vient en premier lieu dans l'ordre des passions de l'âme, comme aussi l'amour du bien naturel. Mais la haine du bien connaturel ne peut pas venir d'abord; elle a raison de chose dernière : parce qu'une telle haine témoigne d'une nature déjà corrompue, de la même manière que l'amour du bien étranger », qui n'est point le vrai bien du sujet. — Nous voyons, par cette réponse, toute la distance qui sépare la haine vertueuse de la haine vicieuse. La haine vertueuse est inséparable de l'amour vrai portant sur le vrai bien du sujet; la haine vicieuse accompagne l'amour faux et en découle comme son fruit le plus mauvais.

L'*ad quartum* insiste dans le sens de cette remarque que nous venons de formuler. Il déclare qu' « il y a une double sorte de mal. L'un, vrai, qui répugne au bien naturel; et la haine de ce mal peut avoir la raison de priorité parmi les passions. L'autre, non vrai, mais apparent; c'est-à-dire qui est un vrai bien et connaturel » pour le sujet, « mais qui est tenu pour un mal, en raison de la corruption de la nature; et la haine de ce mal doit venir en dernier lieu. Or, c'est cette seconde haine qui est vicieuse; non la première » : la première, au contraire, est digne de tout éloge et ne fait qu'un avec la vertu. — Il ne faut donc point se laisser tromper par ce mot de *haine*, qui, de lui-même, sonne plutôt mal à nos oreilles. Tout dépend ici du mal qui en est l'objet. Si le mal est vrai, la haine est chose sainte; si le mal est faux, la haine est criminelle. Mais, comme nous

l'avons dit, cette haine criminelle, parce qu'elle est contre nature, ne vient qu'en dernier lieu, quand la nature est au terme de sa corruption.

Aussitôt une dernière question se pose : d'où peut venir une haine si mauvaise : quel sera, de tous les vices capitaux, celui qui proprement l'engendre? C'est ce que nous allons examiner à l'article suivant.

Article VI.

Si la haine vient de l'envie?

Trois objections veulent prouver que « la haine ne vient pas de l'envie ». — La première dit que « l'envie est une certaine tristesse des biens d'autrui. Or, la haine ne vient pas de la tristesse; mais c'est plutôt l'inverse qui est vrai, car nous nous attristons de la présence des maux que nous haïssons. Donc la haine ne vient pas de l'envie ». — La seconde objection fait observer que « la haine s'oppose à l'amour. D'autre part, l'amour du prochain se réfère à l'amour de Dieu, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 25, art. 1; q. 26, art. 2). Donc, pareillement aussi, la haine du prochain se réfère à la haine de Dieu. Or, la haine de Dieu n'est point causée par l'envie; car nous ne portons pas envie à ceux qui sont le plus distants de nous, mais à ceux qui nous paraissent près, comme on le voit par Aristote, au livre II de sa *Rhétorique* (ch. x, n. 1, 2, 5). Donc la haine n'est point causée par l'envie ». — La troisième objection déclare que « pour un seul effet, on n'a qu'une seule cause. Or, la haine est causée par la colère. Saint Augustin dit, en effet, dans sa *Règle*, que *la colère en croissant devient la haine*. Donc la haine n'est point causée par l'envie ».

L'argument *sed contra* en appelle encore à « saint Grégoire », qui « dit, au livre XXXI de ses *Morales* (ch. XLV, ou XVII, ou XXXI) que de l'envie sort la haine ».

Au corps de l'article, saint Thomas s'appuie sur la doctrine de l'article précédent. « Ainsi qu'il a été dit, la haine du pro-

chain est le dernier degré dans la marche du péché; parce qu'elle s'oppose à l'amour dont le prochain est aimé naturellement. Or, que quelqu'un s'éloigne de ce qui est naturel, la cause en est qu'il entend éviter quelque chose qui est naturellement un objet de fuite. D'autre part, c'est naturellement que tout animal fuit la tristesse, au même titre qu'il cherche le plaisir, comme on le voit par Aristote aux livres VII et X de l'*Éthique* (ch. XIII, n. 1; de S. Th., leç. 13; ch. II, n. 1, 2; de S. Th., leç. 2). De même donc que le plaisir cause l'amour; de même aussi la tristesse cause la haine. C'est qu'en effet, comme nous nous mouvons à aimer ce qui nous plaît, pour autant qu'à ce titre nous le percevons sous la raison de bien; pareillement, nous nous mouvons à haïr ce qui nous attriste, pour autant qu'à ce titre nous le percevons sous la raison de mal. Et par cela donc que l'envie est la tristesse du bien du prochain, il s'ensuit que le bien du prochain nous est rendu odieux. D'où il suit que de l'envie sort la haine ». — Jamais l'homme n'aurait pour le prochain, en ce qu'il y a de bon chez lui, soit dans l'ordre de la nature, soit dans l'ordre de la grâce, ce mouvement hideux qui est de le haïr et de lui vouloir du mal, à ce titre, si le prochain, sous cette raison-là, n'était perçu par lui d'une façon spéciale comme un mal odieux. D'autre part, le prochain ne peut être de la sorte perçu par lui comme un mal spécialement odieux, sinon parce qu'il est pour lui non seulement un objet d'antipathie dans un premier mouvement, mais encore un objet d'amertume ou de tristesse; ce qu'il est précisément, à cause de l'envie rongeant le cœur et faisant qu'on s'attriste du bien d'autrui, considéré comme un mal dans un premier mouvement.

L'*ad primum* nous explique cette genèse de la haine par le double mouvement de la faculté d'aimer. « La faculté d'aimer, comme celle de connaître, se replie sur ses propres actes; et il suit de là que dans les mouvements de cette faculté, il y a une sorte de circuit. Nous dirons donc que selon la première marche du mouvement de l'appétit, de l'amour vient le désir, et du désir le plaisir quand on a obtenu ce qu'on désirait. Mais parce que cela même qui est d'avoir du plaisir dans le bien

qu'on aime et qu'on possède a une certaine raison de bien, il s'ensuit que ce plaisir », dans un nouveau cours du mouvement de l'appétit, « cause l'amour. Et c'est en raison de la même marche que la tristesse cause la haine ».

L'*ad secundum* déclare que « la raison n'est point la même dans l'amour et dans la haine » en ce qui est de leur rapport de l'homme à Dieu. « L'objet de l'amour, en effet, est le bien, qui découle de Dieu dans les créatures; et voilà pourquoi l'amour atteint Dieu d'abord, et les créatures ensuite. Mais la haine a pour objet le mal, qui ne saurait être en Dieu Lui-même, mais seulement dans ses effets; aussi bien a-t-il été dit plus haut (art. 1), que Dieu n'est objet de haine qu'autant qu'Il est perçu en raison de ses effets. Et voilà pourquoi la haine du prochain vient avant la haine de Dieu. D'où il suit que l'envie à l'endroit du prochain étant la mère de la haine contre le prochain, elle devient, par voie de conséquence, la cause de la haine qui est contre Dieu ». En telle sorte qu'à la base ou à la source de la haine contre Dieu, se trouve l'envie contre le prochain. A vrai dire, on ne hait Dieu que parce qu'on jalouse le bien qu'Il fait aux autres. Et l'on voit par là quels terribles effets produit l'abominable sentiment de l'envie, quand on s'y abandonne et qu'on lui laisse porter ses fruits naturels : il aboutit, par la haine du prochain, à la haine de Dieu.

L'*ad tertium* fait observer que « rien n'empêche que selon des raisons diverses, une même chose vienne de diverses causes. Et, pour autant, la haine peut venir de la colère et de l'envie. Toutefois, elle vient plus directement de l'envie, qui rend le bien du prochain un objet de tristesse et par suite un objet de haine. De la colère, elle ne vient qu'en raison d'une certaine augmentation. Au début, en effet, la colère recherche le mal du prochain selon une certaine mesure, ou en tant qu'il a la raison de vengeance; mais, dans la suite, en raison de la continuation de la colère, on parvient à désirer le mal du prochain d'une façon absolue, ce qui appartient à la raison de haine. Par où l'on voit que la haine vient de l'envie formellement selon la raison de l'objet » : on veut, en effet, le mal du pro-

chain, parce que son bien comme tel est tenu un mal pour nous, ce qui est l'objet propre de l'envie ; « tandis qu'elle vient de la colère, par voie de disposition ».

La haine s'oppose à la charité en raison de son acte principal, qui est l'amour ; car de même que l'amour consiste à tenir quelqu'un pour son bien et à lui vouloir du bien, ainsi la haine consiste à tenir quelqu'un pour son mal et à lui vouloir du mal. — Mais, parmi les actes ou les effets de la charité, à côté de l'acte d'amour, vient, nous l'avons dit plus haut, la joie. « Nous devons maintenant considérer les vices qui s'opposent à la joie de la charité. Cette joie porte sur le bien divin : auquel titre, elle a, comme vice opposé, le dégoût spirituel ou la paresse ; et sur le bien du procbain : auquel titre elle a, comme vice opposé, l'envie. — D'abord, de la paresse spirituelle ». C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION XXXV

DE LA PARESSE

Cette question comprend quatre articles :

1° Si la paresse est un péché ?
2° Si elle est un vice spécial ?
3° Si elle est un péché mortel ?
4° Si elle est un vice capital ?

Comme nous le verrons au cours de toute cette question, le mot *paresse* devra se prendre ici dans son sens le plus radical. Il ne désignera pas seulement cette indolence plutôt extérieure, ou cette torpeur et cette lenteur à agir, ou cette répugnance à tout travail, à toute fatigue, que nous entendons ordinairement par ce mot, mais jusqu'à la cause foncière de cette lenteur et de cette apathie, qui a ses dernières racines dans le dégoût des choses de Dieu. Aussi bien le mot latin, employé par saint Thomas, n'est pas le mot *pigritia*, mais le mot *acedia*. Nous prendrons le mot français *paresse*, comme répondant au second plus encore qu'au premier. Et si nous le gardons, au lieu de lui substituer le mot *dégoût*, c'est parce qu'en effet dans le langage chrétien il a été pris dans ce sens, quand on l'a rangé au nombre des sept péchés capitaux. — Venons tout de suite à l'article premier.

Article Premier.

Si la paresse est un péché ?

Quatre objections veulent prouver que « la paresse n'est point un péché ». — La première dit que « *les passions ne sont cause ni de louange ni de blâme*, d'après Aristote au livre II de

l'*Éthique* (ch. v, n. 3 ; de S. Th., leç. 5). Or, la paresse est une certaine passion ; car elle est une espèce de tristesse, comme le dit saint Jean Damascène, et comme il a été vu plus haut (*1ª-2ªᵉ*, q. 35. art. 8). Donc la paresse n'est pas un péché ». — La seconde objection déclare qu' « aucun défaut corporel qui se produit à heures fixes n'est un péché. Or, la paresse est de cette sorte. Cassien dit, en effet, au livre X des *Institutions des Monastères* (ch. I) : *C'est surtout vers la sixième heure* (vers midi) *que la paresse trouble le moine, pareille à une certaine fièvre qui vient à temps marqué et qui répand dans l'âme malade, à heures fixes et habituelles, ses feux qui la consument.* Donc la paresse n'est pas un péché ». — La troisième objection fait observer que « ce qui provient d'une racine bonne n'est pas un péché. Or, la paresse vient d'une racine bonne. Cassien, en effet, dit encore, au même livre (ch. II), que la paresse provient de ce que *l'homme s'afflige de ne pas avoir le fruit spirituel*, et *elle exalte les monastères où l'on n'est pas et qui sont au loin* ; choses qui semblent se référer à l'humilité. Donc la paresse n'est pas un péché ». — La quatrième objection en appelle à ce que « tout péché doit être fui, selon cette parole de l'*Ecclésiastique*, ch. XXI (v. 2) : *Comme à l'approche du serpent, fuis le péché.* Or, Cassien dit dans le même livre (chapitre dernier) : *Il est prouvé par l'expérience que l'attaque de la paresse ne doit pas être évitée en fuyant, mais surmontée en résistant.* Donc la paresse n'est pas un péché ».

L'argument *sed contra* oppose que « ce qui est interdit dans la Sainte Écriture est un péché. Or, il en est ainsi de la paresse. Il est dit, en effet, dans l'*Ecclésiastique*, ch. VI (v. 26) : *Incline tes épaules et porte-la*, savoir la sagesse spirituelle, *et que ses liens ne te pèsent point.* Donc la paresse est un péché ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « la paresse, d'après saint Jean Damascène (cf. *1ª-2ªᵉ*, q. 35, art. 8), est *une certaine tristesse qui pèse* ou qui alourdit, c'est-à-dire qui déprime en telle sorte l'esprit de l'homme qu'il n'a plus aucun goût de rien faire ; comme on voit, dit saint Thomas, que les choses acides (d'où le mot latin *acedia*) sont également froides. Ainsi donc la paresse implique un certain ennui ou

dégoût d'agir ; comme on le voit par ce qui est dit dans la glose, sur cette parole du psaume (CVI, v. 18) : *Leur âme a pris en dégoût toute nourriture ;* et certains définissent la paresse : *une certaine torpeur de l'âme négligeant de commencer ce qui est bien* (cf. Raban Maur, *de la Discipline ecclésiastique*, liv. III). Or, cette sorte de tristesse est toujours mauvaise : quelquefois, en elle-même ; d'autres fois, dans ses effets. La tristesse est mauvaise en elle-même, quand elle porte sur ce qui est un mal apparent et un bien réel ; comme, par contre, le plaisir est mauvais, qui porte sur un bien apparent et un mal réel. Par cela donc que le bien spirituel est le vrai bien, la tristesse qui porte sur le bien spirituel est mauvaise en elle-même. Mais même la tristesse qui porte sur un vrai mal devient mauvaise dans son effet, si elle appesantit l'homme en telle sorte qu'elle l'empêche totalement de faire le bien ; et c'est pour cela que l'Apôtre, dans sa seconde épître *aux Corinthiens*, ch. II (v. 7), ne veut pas que le pénitent *se laisse absorber dans une trop grande tristesse*, au sujet de son péché. D'autre part, la paresse, telle que nous la prenons ici, désigne la tristesse du bien spirituel. Il s'ensuit qu'elle est doublement mauvaise, et en elle-même, et en raison de son effet. D'où il suit encore qu'elle est un péché ; car nous appelons du nom de péché le mal qui existe dans les mouvements de la faculté appétitive, ainsi qu'il ressort de ce qui a été dit plus haut » (en maint endroit de la *Prima-Secundæ ;* cf. q. 21).

L'*ad primum* accorde que « les passions en elles-mêmes ne sont point des péchés ; mais si elles sont appliquées au mal, on les blâme, et on les loue quand elles sont appliquées au bien. Et voilà pourquoi la tristesse en elle-même ne dit ni un objet de blâme ni un objet de louange. Mais la tristesse modérée qui porte sur un mal vrai est chose digne de louange ; et la tristese qui porte sur le bien, ou aussi la tristesse » qui porte sur le mal, mais « qui est excessive, est chose digne de blâme. Or, c'est en ce sens, que la paresse est mise au nombre des péchés ».

L'*ad secundum* répond que les « passions de l'appétit sensible peuvent en elles-mêmes », c'est-à-dire indépendamment de la motion qui leur vient de la volonté, « être des péchés véniels

(cf. 1^a-2^{ae}, q. 74, art. 3, 4), et aussi elles inclinent l'âme au péché mortel. Et parce que l'appétit sensible a un organe corporel, il s'ensuit que l'homme, en raison de telle ou telle transmutation corporelle, se trouve plus enclin à certains péchés. De là vient qu'en raison de certaines transmutations corporelles qui se produisent à des moments déterminés, certains péchés nous importunent davantage. Or, tout besoin ou manque corporel porte de soi à la tristesse. Et c'est pour cela que les hommes adonnés au jeûne, vers l'heure de midi, quand ils commencent à sentir le besoin de nourriture et qu'ils sont pressés par les ardeurs du soleil, sont davantage assaillis par la paresse ».

L'*ad tertium* déclare qu'« il appartient à l'humilité que l'homme, considérant ses propres défauts, ne s'élève point au-dessus de lui-même. Mais il n'appartient pas à l'humilité, et c'est plutôt de l'ingratitude, que l'homme méprise les biens qu'il tient de Dieu. Or, c'est d'un tel mépris que provient la paresse ; car nous nous attristons des choses que nous tenons pour mauvaises ou pour choses viles. Ainsi donc il est nécessaire que l'homme exalte le bien des autres, en telle sorte cependant qu'il ne méprise pas les biens qu'il tient de Dieu ; car autrement ces biens deviendraient pour lui une cause de tristesse ». — C'est en lettres d'or qu'il faudrait graver cette réponse de saint Thomas. Une des plus grandes causes du mal parmi les hommes, souvent même parmi les âmes vouées à la piété, consiste à méconnaître la part de bien que Dieu nous a faite et à n'estimer que la part des autres, non certes pour les en féliciter et en louer Dieu avec eux, mais pour mépriser son propre sort et envier celui d'autrui.

L'*ad quartum* dit que « le péché doit toujours être fui ; mais l'attaque du péché doit être déjouée quelquefois en fuyant et quelquefois en résistant. En fuyant, lorsque l'attention continuée accroît l'excitant au péché, comme dans la luxure ; et c'est pourquoi il est dit dans la première Épître *aux Corinthiens*, ch. VI (v. 18) : *Fuyez la fornication*. En résistant, quand l'attention persévérante enlève l'excitant au péché, qui provenait d'une première vue superficielle. Et c'est ce qui arrive dans la

paresse; car plus nous réfléchissons sur les biens spirituels, plus ils deviennent pour nous des objets qui nous plaisent : d'où il suit que la paresse », ou la mauvaisse tristesse, « cesse ». — Ici encore, retenons cette sage règle de conduite, d'une importance souveraine, dans la lutte contre le mal, pour assurer en nous le triomphe du bien.

La paresse, entendue au sens de la tristesse portant sur le bien spirituel, est un péché. — Mais est-elle un péché spécial? C'est ce que nous allons examiner à l'article qui suit.

Article II.

Si la paresse est un vice spécial?

Trois objections veulent prouver que « la paresse n'est pas un vice spécial ». — La première déclare que « ce qui convient à chaque vice ne constitue point la raison de vice spécial. Or, chaque vice fait que l'homme s'attriste du bien spirituel opposé; car le luxurieux s'attriste du bien de la continence; et le gourmand, du bien de l'abstinence. Puis donc que la paresse est la tristesse du bien spirituel, ainsi qu'il a été dit (art. préc.), il semble que la paresse n'est pas un vice spécial ». — La seconde objection fait observer que « la paresse, parce qu'elle est une certaine tristesse, s'oppose à la joie. Or, la joie ne constitue pas une vertu spéciale. Donc la paresse non plus ne doit pas être assignée comme un vice spécial ». — La troisième objection dit que « le bien spirituel, parce qu'il est un certain objet commun que la vertu recherche et que le vice fuit, ne constitue une raison spéciale de vertu ou de vice, que s'il est déterminé par quelque chose qu'on lui ajoute. Or, il ne semble pas qu'il y ait autre chose qui le détermine à la paresse, à supposer qu'elle soit un vice spécial, sinon la fatigue ou la peine : s'il en est, en effet, qui fuient les biens spirituels, c'est parce qu'ils entraînent la fatigue; aussi bien la paresse est-elle un certain dégoût. D'autre part, fuir la fatigue et chercher le

repos corporel semblent appartenir à la même chose, c'est-à-dire à la paresse », prise au sens ordinaire, ou au sens de *pigritia*. « Donc les deux paresses dont il s'agit reviennent au même; ce qui paraît être faux; puisque l'une, la *pigritia*, s'oppose à la sollicitude » ou au zèle, « tandis que l'autre, l'*acedia*, s'oppose à la joie. Donc la paresse » au sens d'*acedia*, « n'est pas un vice spécial ».

L'argument *sed contra* en appelle à « saint Grégoire », qui, « au livre XXXI de ses *Morales* (ch. XLV, ou XVII, ou XXXI), distingue la paresse des autres vices. Donc elle est un péché spécial ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « la paresse », parce qu'elle est la tristesse du bien spirituel, si l'on prend ce bien spirituel d'une façon commune » ou générale, « n'aura point la raison de vice spécial; car, ainsi qu'il a été dit (dans l'objection première), tout vice fuit le bien spirituel de la vertu opposée », qu'il tient pour un mal. — « De même aussi, on ne peut pas dire que la paresse soit un vice spécial, du fait qu'elle fuit le bien spirituel, en tant qu'il est pénible ou onéreux pour le corps ou qu'il constitue un obstacle à ses plaisirs; car cela encore ne distinguerait pas la paresse des vices charnels qui font que l'homme recherche le repos et les plaisirs du corps. — Et voilà pourquoi il faut dire que dans les biens spirituels se trouve un certain ordre. C'est qu'en effet tous les biens spirituels qui existent dans les actes des vertus particulières sont ordonnés à un premier bien spirituel, qui est le bien divin, pour lequel on a une vertu spéciale, la charité. Il suit de là qu'à chaque vertu il appartient de se réjouir de son propre bien spirituel, qui consiste dans son acte propre; mais à la charité appartient d'une façon spéciale cette joie spirituelle qui porte sur le bien divin », soit en tant qu'Il doit être notre béatitude, soit en tant qu'Il est à Lui-même sa propre béatitude. « Pareillement aussi, la tristesse dont on s'attriste du bien spirituel qui est dans les actes de chaque vertu en particulier, n'appartient pas à un vice spécial; elle appartient à tous les vices. Mais s'attrister du bien divin qui cause la joie de la charité, cela relève d'un vice spécial, qui s'appelle la paresse » au sens que nous avons précisé.

« Et, par là, dit saint Thomas, les objections se trouvent résolues ».

La paresse est un vice spécial en tant qu'elle implique la tristesse du bien divin, objet de la charité, tenu par le sujet, en raison de son goût spirituel dépravé, pour chose non bonne et odieuse et attristante. — Ainsi entendue, la paresse est-elle un péché mortel? Saint Thomas nous va répondre à l'article suivant.

Article III.

Si la paresse est un péché mortel?

Trois objections veulent prouver que « la paresse n'est point un péché mortel ». — La première est que « tout péché mortel se trouve contraire à un précepte de la loi de Dieu. Or, la paresse ne semble contraire à aucun précepte, comme on peut le voir en parcourant les préceptes du Décalogue. Donc la paresse n'est point un péché mortel ». — La seconde objection déclare que « le péché d'action, dans le même genre, n'est pas moindre que le péché de pensée. Or, s'éloigner en action d'un bien spirituel qui conduit à Dieu n'est pas un péché mortel, sans quoi pècherait mortellement quiconque n'observe point les conseils. Donc s'éloigner intérieurement, par la tristesse, de ces sortes d'œuvres spirituelles, n'est pas un péché mortel. Et, par suite, la paresse n'est point un péché mortel ». — La troisième objection dit qu' « il n'est aucun péché mortel qui se trouve dans les hommes parfaits. Or, la paresse se trouve dans les hommes parfaits. Cassien dit, en effet, au livre X des *Institutions des Cénobites* (ch. I), que *la paresse est davantage expérimentée par les solitaires, et pour ceux qui vivent dans le désert elle est un ennemi plus mauvais et plus fréquent.* Donc la paresse n'est pas un péché mortel ».

L'argument *sed contra* fait observer qu' « il est dit dans la seconde Épître *aux Corinthiens*, ch. VII (v. 10) : *La tristesse du siècle opère la mort.* Or, c'est là la paresse; car ce n'est point

la tristesse selon Dieu, opposée à la tristesse du siècle, qui opère la mort. Donc elle est un péché mortel ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « comme il a été dit plus haut (1^a-2^{ae}, q. 72, art. 5; q. 88, art. 1, 2), le péché mortel est celui qui enlève la vie spirituelle, dont le principe est la charité par laquelle Dieu habite en nous; d'où il suit que ce péché est mortel de sa nature, qui, de lui-même, selon sa raison propre, est contraire à la charité. Or, la paresse est de cette sorte. Car l'effet propre de la charité est la joie de Dieu, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 28, art. 1); et la paresse est la tristesse du bien spirituel selon qu'il est le bien divin; et donc la paresse, de son espèce, est un péché mortel. — Mais il faut considérer que dans tous les péchés mortels qui sont mortels de leur espèce, ils ne sont mortels que s'ils atteignent leur perfection. D'autre part, la consommation » ou l'achèvement « du péché se fait dans le consentement de la raison; car nous parlons maintenant du péché humain, lequel consiste dans l'acte humain, dont la raison est le principe. Si donc il y a un commencement de péché dans la seule sensualité, mais qui ne parvient pas jusqu'au consentement de la raison, à cause de l'imperfection de l'acte c'est un péché véniel. C'est ainsi que dans le genre adultère, la concupiscence » ou le désir « qui consiste dans la seule sensualité », c'est-à-dire dans le seul mouvement de l'appétit sensible, « est un péché véniel; mais si elle parvient jusqu'au consentement de la raison, elle est un péché mortel. Pareillement aussi, le mouvement de la paresse » ou de la tristesse au sujet du bien divin, « se trouve quelquefois dans la sensualité seule, en raison de la répugnance de la chair par rapport à l'esprit », faisant que la seule évocation du bien divin pour autant que le sens la perçoit accable ce dernier et lui cause de la tristesse : « dans ce cas, on n'a qu'un péché véniel. Mais parfois aussi ce mouvement de tristesse arrive jusqu'à la raison, qui consent », après délibération formelle « à ce mouvement de fuite, et d'horreur et de détestation du bien divin », tenu par la volonté de l'homme, en raison de son goût dépravé, pour un non bien, « la chair », à laquelle ce bien répugne, « prévalant totalement contre l'es-

prit. Et, dans ce cas, il est manifeste qu'on a un péché mortel ».

L'*ad primum* déclare que « la paresse est contraire au précepte de la sanctification du sabbat, dans lequel, selon qu'il est un précepte moral, est ordonné le repos de l'âme en Dieu ; car à cela se trouve contraire la tristesse de l'âme portant sur le bien divin ». Cf., sur cette explication du troisième précepte, *I^a-2^ae*, q. 100, art. 3, *ad 2um* ; art. 5, art. 11.

L'*ad secundum* fait observer que « la paresse n'est pas l'éloignement de l'âme par rapport à n'importe quel bien spirituel, mais par rapport au bien divin, auquel l'âme doit adhérer de toute nécessité. Il suit de là que si quelqu'un s'attriste de ce qu'on l'oblige à accomplir des œuvres de vertu qu'il n'est point tenu de faire », comme lorsqu'il s'agit d'œuvres de conseil ou de surérogation, « sa tristesse ne constitue point le péché de paresse ; mais elle devient ce péché, quand il s'attriste des choses qu'il lui incombe de faire pour Dieu » ou en vue de Dieu ; soit qu'on le considère en Lui-même constituant sa propre béatitude, soit qu'on le considère comme l'objet de notre béatitude à nous.

L'*ad tertium* répond que « dans les hommes saints on trouve certains mouvements imparfaits de paresse, lesquels cependant » demeurent dans la sensualité et « ne vont point jusqu'au consentement de la raison ».

La charité qui nous fait un devoir d'aimer Dieu, nous fait aussi et par voie de conséquence un devoir essentiel de prendre en Lui notre repos ou le plaisir foncier et dernier de notre âme. Il est très vrai que nos sens nous portant vers les créatures ou même notre raison seule vers les biens d'ordre strictement rationnel, la proposition ou la présentation d'un bien aussi transcendant que le bien divin proprement dit ou d'ordre surnaturel est plutôt de nature à causer dans la partie inférieure de notre être, surtout dans la sensualité, un certain mouvement d'opposition qui prendra le nom de tristesse. Cette tristesse n'est encore qu'un péché véniel. Mais elle deviendrait un péché mortel, si notre âme ou la partie supérieure de

notre être, négligeait de la repousser ou même s'y adonnait elle-même après l'avoir aperçue et en avoir saisi le caractère mauvais. Ce serait alors, au sens très formel, le péché de paresse. — Saint Thomas se pose une dernière question à son sujet; et c'est de savoir s'il est un péché capital. Il va nous répondre à l'article qui suit.

Article IV.

Si la paresse doit être tenue pour un vice capital?

Trois objections veulent prouver que « la paresse ne doit pas être tenue pour un vice capital ». — La première rappelle que « le vice capital est dit tel, parce qu'il meut aux actes des autres péchés, ainsi qu'il a été vu plus haut (q. 34, art. 5). Or, la paresse ne meut pas à agir, mais plutôt elle empêche l'action. Donc elle ne doit pas être tenue pour un vice capital ». — La seconde objection dit que « le vice capital a des filles qu'on lui assigne. Or, saint Grégoire, au livre XXXI de ses *Morales* (ch. XLV, ou XVII, ou XXXI), assigne à la paresse six filles, qui sont : *la malice, la rancœur, la pusillanimité, la désespérance, la torpeur à l'endroit des préceptes, la divagation de l'âme sur les choses illicites*. Ces choses-là ne semblent point venir de la paresse. La rancœur, en effet, paraît être la même chose que la haine; et la haine vient de l'envie, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 34, art. 6). La malice est un genre qui convient à tous les vices; et pareillement, la divagation de l'âme sur les choses illicites; et on les retrouve dans tous les vices. Quant à la torpeur à l'endroit des préceptes, elle est, semble-t-il, une même chose avec la paresse. Et, s'il s'agit de la pusillanimité et de la désespérance, elles peuvent sortir de n'importe quels vices. Donc la paresse ne doit pas être tenue pour un vice capital ». — La troisième objection en appelle à « saint Isidore », qui, « dans son livre du *Souverain Bien*, distingue le vice de la paresse du vice de la tristesse, disant que la tristesse consiste à laisser ce qui est lourd et pénible lorsqu'on est tenu de le

faire ; et la paresse, à se tourner vers un repos indu. Et il dit (cf. Alexandre de Hales, *Somme théologique*, IIe partie, q. CXLIV, membre 4), que de la tristesse sortent *la rancœur, la pusillanimité, l'amertume, la désespérance;* et de la paresse, sept vices, qui sont : *l'oisivité, la somnolence, l'inopportunité de l'âme, l'agitation du corps, l'instabilité, la verbosité, la curiosité.* Donc il semble que c'est mal à propos que la paresse a été assignée comme vice capital avec ses filles, ou par saint Grégoire ou par saint Isidore ».

L'argument *sed contra* oppose simplement que « saint Grégoire dit, au livre XXXI de ses *Morales*, que la paresse est un vice capital et qu'elle a les filles précitées ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare à nouveau que « comme il a été dit plus haut (*Ia-IIae*, q, 84, art. 3, 4), ce vice est dit capital, qui amène d'autres vices à sortir de lui selon la raison de cause finale. Or, de même que les hommes font beaucoup de choses pour la délectation ou le plaisir, soit en vue de l'obtenir, soit aussi mus par son excitant qui les pousse à agir quand ils en jouissent; de même, la tristesse fait qu'ils accomplissent beaucoup de choses, soit afin de l'éviter et d'en sortir, soit parce que son poids les fait se jeter dans certaines actions. Puis donc que la paresse est une certaine tristesse, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. 1), il s'ensuit qu'elle est justement tenue pour un vice capital ». — Cette raison est générale et demande à être expliquée ou précisée. Elle va l'être dans les réponses aux objections.

L'*ad primum* accorde que « la paresse, en alourdissant l'âme, détourne l'homme des œuvres qui causent la tristesse. Mais cependant elle excite à faire certaines choses qui sont en harmonie avec la tristesse, comme l'acte de pleurer; elle porte aussi à faire d'autres choses qui sont de nature à chasser la tristesse ».

L'*ad secundum* répond que « saint Grégoire a fort bien assigné les filles de la paresse. C'est qu'en effet, comme Aristote le dit au livre VIII de l'*Éthique* (ch. V, n. 2; ch. VI, n. 4; de S. Th., leç. 5, 6), *il n'est personne qui puisse demeurer longtemps sans aucune joie, plongé dans la tristesse.* Et voilà pourquoi il est

nécessaire qu'une chose vienne de la tristesse à un double titre : d'abord, pour échapper aux choses qui attristent; ensuite, pour passer à d'autres choses qui seront une cause de satisfaction; et c'est ainsi que ceux qui ne peuvent point goûter les joies spirituelles se tournent vers les plaisirs corporels, au témoignage d'Aristote dans son livre X de l'*Éthique* (ch. VI, n. 4; de S. Th., leç. 9). Or, dans la fuite de la tristesse, il se produit ceci que d'abord l'homme fuit ce qui l'attriste, et, en second lieu, il combat aussi les choses qui sont de nature à lui causer de la tristesse. D'autre part, les choses spirituelles qui causent la tristesse de la paresse, sont la fin et ce qui est ordonné à la fin. La fuite de la fin se fait par *la désespérance*. La fuite des biens ordonnés à la fin, en ce qui est des choses ardues qui sont l'objet des conseils, se fait par la *pusillanimité;* et, quant aux choses qui regardent la justice commune, par la *torpeur à l'endroit des préceptes*. La lutte contre les biens spirituels qui causent la tristesse s'exerce quelquefois contre les hommes qui nous portent aux biens spirituels; et ceci est la *rancœur;* quelquefois elle s'étend jusqu'aux biens spirituels eux-mêmes qu'on finit par détester; et alors c'est la *malice* proprement dite. Pour autant qu'en raison de la tristesse l'homme se porte des biens spirituels aux objets corporels où il cherche son plaisir, on a, comme fille de la paresse, *la divagation à l'endroit des choses illicites*. — Et, par là, dit saint Thomas, se trouve résolu ce qu'on objectait contre chacune des filles de la paresse. Car la malice ne se prend pas ici dans un sens générique par rapport à tous les vices, mais selon qu'il a été dit. De même, pour la rancœur; elle ne désigne pas ici la haine en général, mais une sorte d'indignation, ainsi qu'il a été dit. Et la même remarque vaut pour tout le reste ».

L'*ad tertium* fait observer que « même Cassien, dans ses *Institutions des Cénobites* (liv. X, ch. I), distingue la tristesse de la paresse; mais c'est plus à propos que saint Grégoire appelle la paresse du nom de tristesse. Nous avons dit plus haut, en effet (art. 2), que la tristesse n'est pas un vice distinct des autres selon qu'on s'éloigne d'une œuvre pénible et difficile, ou en raison des autres causes quelconques de tristesse, mais

seulement quand la tristesse porte sur le bien divin : chose qui rentre dans la raison de paresse, laquelle recherche le repos indu pour autant qu'elle méprise le bien divin. — Quant aux choses que saint Isidore dit venir de la paresse et de la tristesse, elles se ramènent à celles que marque saint Grégoire. *L'amertume*, en effet, que saint Isidore dit venir de la tristesse, est un certain effet de la rancœur. *L'oisiveté* et la *somnolence* se ramènent à la torpeur à l'endroit des préceptes : car, à leur sujet, il en est qui sont oisifs, les omettant complètement ; et, d'autres, qui sont somnolents, les accomplissant avec négligence. Quant aux autres cinq vices que saint Isidore dit venir de la paresse, ils se réfèrent à la *divagation de l'esprit portant sur les choses illicites*. Celle-ci, en effet, selon qu'elle réside dans la citadelle même de l'âme qui veut, d'une façon inopportune, se répandre sur des objets qui la distraient, s'appelle *l'inopportunité de l'âme :* selon qu'elle se réfère à la faculté de connaître, elle s'appelle la *curiosité ;* quant au fait de parler, c'est la *verbosité ;* quant au corps, qui ne tient pas en place, on a *l'agitation du corps*, selon que les mouvements désordonnés du corps indiquent la dissipation de l'esprit ; quant à la diversité des lieux, on a *l'instabilité*. On peut dire aussi que l'instabilité se réfère aux changements de résolution ».

La paresse, entendue au sens où nous l'avons définie, s'oppose à la joie du bien divin selon que ce bien est en Dieu ou en nous-mêmes. — Il est un autre vice, qui s'oppose à la joie du bien divin selon que ce bien est celui du prochain. Ce vice s'appelle l'envie. Saint Thomas va l'étudier à la question suivante.

QUESTION XXXVI

DE L'ENVIE

Cette question comprend quatre articles :

1° Ce qu'est l'envie.
2° Si elle est un péché?
3° Si elle est un péché mortel?
4° Si elle est un vice capital; et quelles sont ses filles?

Article Premier.

Si l'envie est une tristesse?

Quatre objections veulent prouver que « l'envie n'est pas une tristesse ». — La première arguë de ce que « l'objet de la tristesse est le mal. Or, l'objet de l'envie est le bien. Saint Grégoire, en effet, au livre V de ses *Morales* (ch. XLVI, ou XXXI, ou XXXIV), dit en parlant de l'envieux : *Sa propre peine transperce son âme qui se ronge et que torture la félicité d'autrui.* Donc l'envie n'est pas une tristesse ». — La seconde objection fait remarquer que « la similitude n'est pas une cause de tristesse, mais plutôt de joie ou de délectation. Or, la ressemblance est cause de l'envie. Aristote dit, en effet, au second livre de la *Rhétorique* (ch. X, n. 1, 2) : *Ils porteront envie à ceux auxquels ils sont semblables ou selon la race, ou selon la parenté, ou selon la taille, ou selon l'inclination, ou selon l'opinion.* Donc l'envie n'est pas une tristesse ». — La troisième objection déclare que « la tristesse est causée par quelque manque ou par quelque besoin; et de là vient que ceux qui sont en grand besoin sont portés à la tristesse, comme il a été dit plus haut, quand il s'est agi des passions (I^a-2^{ae}, q. 47, art. 3). Or, *ceux qui ont peu de besoins,*

mais qui aiment l'honneur, et qui sont tenus pour sages ou pour savants, ceux-là sont envieux, comme on le voit par Aristote, au livre II de la *Rhétorique* (ch. x, n. 2, 3). Donc l'envie n'est pas une tristesse ». — La quatrième objection rappelle que « la tristesse s'oppose à la délectation. Or, les choses opposées n'ont pas la même cause. Il suit de là que le souvenir des biens qu'on a eus étant une cause de délectation, ainsi qu'il a été dit plus haut (1^a-2^{ae}, q. 32, art. 3), il ne sera pas une cause de tristesse. D'autre part, il est une cause d'envie. Car Aristote dit, au livre II de la *Rhétorique* (ch. x, n. 9), que *certains portent envie à ceux qui ont ou possèdent les choses qui leur conviennent à eux ou qu'eux-mêmes autrefois possédaient*. Donc l'envie n'est pas une tristesse ».

L'argument *sed contra* cite l'autorité de « saint Jean Damascène », qui, « au second livre (de *la Foi orthodoxe*, ch. XIV), assigne l'envie comme espèce de la tristesse et dit que l'envie est *la tristesse des biens d'autrui* ».

Au corps de l'article, saint Thomas part de cette remarque, que « l'objet de la tristesse est le mal » du sujet ou le mal « propre. Or, il arrive que ce qui est le bien d'autrui est perçu par tel homme comme son propre mal. C'est à ce titre qu'on peut s'attrister du bien d'autrui. Seulement, la chose peut se produire d'une double manière. — On peut, en effet, s'attrister du bien de quelqu'un, parce qu'il résulte pour nous, de ce bien-là, le péril d'un dommage qui nous menace : telle est, par exemple, la tristesse qu'on éprouve de l'élévation de son ennemi, dans la crainte qu'il ne puisse nous faire du mal. Cette tristesse n'est point l'envie, mais plutôt un effet de la crainte, comme Aristote le dit au livre II de la *Rhétorique* (ch. IX, n. 3). — D'une autre manière, le bien d'autrui est tenu comme un mal pour soi en tant qu'il diminue la gloire propre ou l'excellence du sujet. C'est de cette manière que l'envie s'attriste du bien d'autrui. Et voilà pourquoi la matière de l'envie pour les hommes se trouve dans les biens *qui donnent de la gloire ou en raison desquels les hommes aiment à être honorés et à occuper l'opinion*, comme Aristote le dit au livre II de la *Rhétorique* » (ch. x, n. 4).

L'*ad primum* fait observer que « rien n'empêche que ce qui est le bien de l'un soit perçu comme le mal d'un autre. Et, pour autant, le bien peut être l'objet d'une certaine tristesse, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article).

L'*ad secundum* répond que « l'envie portant sur la gloire d'autrui selon qu'elle diminue la gloire que tel homme recherche, il s'ensuit qu'on enviera seulement ceux à qui l'on veut s'égaler ou que l'on veut surpasser dans la gloire. Or, ceci ne peut se produire à l'égard des hommes qui sont trop au-dessus de soi. Il n'est personne, en effet, qui s'applique, à moins d'avoir perdu le sens, à égaler ou à dépasser en gloire ceux qui sont de beaucoup au-dessus de lui; comme, par exemple, un homme du peuple par rapport au roi; et, inversement, un roi par rapport à l'homme du peuple qu'il dépasse de si haut. C'est pour cela que l'homme n'a point d'envie à l'endroit de ceux qui sont très distants de lui par le lieu, ou par le temps, ou par la condition; mais à l'égard de ceux qui sont près de lui et qu'il s'applique à égaler ou à surpasser. Lorsqu'en effet ceux-ci ont plus de gloire, notre volonté en souffre, et la tristesse s'ensuit. Quant à la similitude qui cause la joie, c'est celle qui est en harmonie avec notre volonté », ou qui ne s'oppose pas à nos désirs et à nos aspirations.

L'*ad tertium* dit que « nul ne fait effort vers ce où il est par trop en défaut. Et voilà pourquoi si quelqu'un est au-dessus de lui en ces choses, il n'en ressent aucune envie. Mais s'il ne lui manque que peu de chose, il lui semble qu'il pourra y parvenir; et il fait effort dans ce sens. D'où il suit que s'il est frustré dans son effort par le bonheur d'un autre, il en éprouve de la tristesse. C'est pour cela que ceux qui aiment les honneurs sont plus particulièrement envieux. Et pareillement aussi les pusillanimes sont envieux; parce que tout leur paraît grand, et au sujet de n'importe quel bien qui arrive à autrui, ils s'estiment diminués considérablement. Aussi bien lisons-nous dans le livre de Job, ch. v (v. 2) : *L'envie tue les petits*. Et saint Grégoire dit au livre V de ses *Morales* (ch. XLVI, ou XXXI, ou XXXIII), que *nous ne pouvons envier que ceux que nous croyons être meilleurs que nous en quelque chose* ». — Ces dernières remarques

de saint Thomas nous expliquent pourquoi le régime de la démocratie est plus particulièrement apte à l'extension du règne de l'envie.

L'*ad quartum* explique que « le souvenir des biens passés, en tant que ces biens furent possédés, cause de la joie; mais en tant qu'ils sont perdus, leur souvenir cause la tristesse. Et, en tant que d'autres les possèdent, leur pensée cause l'envie; car il semble que cela déroge au plus haut point à notre propre gloire »; c'est, en effet, la constation de notre déchéance. « Et voilà pourquoi Aristote dit, au livre II de la *Rhétorique* (ch. x, n. 9), que *les vieillards envient les jeunes gens; et ceux qui ont dépensé beaucoup à l'effet d'obtenir une chose, ceux qui l'ont obtenu en dépensant peu :* ils s'attristent, en effet, de ce qu'ils ont perdu leurs biens et de ce que d'autres ont prospéré ».

L'envie est la tristesse du bien d'autrui, non parce que ce bien nous cause du mal, mais seulement parce que ce bien est celui d'autrui, non le nôtre. — Cette envie est-elle un péché? saint Thomas nous va répondre à l'article qui suit.

Article II.

Si l'envie est un péché?

Quatre objections veulent prouver que « l'envie n'est pas un péché ». — La première apporte un texte de « saint Jérôme », dans sa lettre « *à Léda, sur l'instruction de sa fille* », où il « dit : *Qu'elle ait des compagnes avec lesquelles elle se forme, qu'elle envie, et qui recevant des louanges deviennent pour elle un excitant qui la morde.* Puis donc que nul ne doit être provoqué à pécher, il s'ensuit que l'envie n'est pas un péché ». — La seconde objection rappelle que « l'envie est *la tristesse des biens d'autrui*, comme le dit saint Jean Damascène (*de la Foi orthodoxe*, liv. II, ch. xiv). Or, cette tristesse est parfois louable. Il est dit, en effet, dans les *Proverbes*, ch. xxix (v. 2) : *Quand les impies sont au pouvoir, le peuple gémit.* Donc l'envie n'est pas toujours un

péché ». — La troisième objection fait observer que « l'envie désigne un certain zèle. Or, le zèle est chose bonne, selon cette parole du psaume (LXVIII, v. 10) : *Le zèle de la maison me dévore.* Donc l'envie n'est pas toujours un péché ». — La quatrième objection dit que « la peine se divise contre la faute. Or, l'envie est une certaine peine. Saint Grégoire dit, en effet, au livre V de ses *Morales* (XLVI, ou XXXI, ou XXXIV) : *Lorsque la pourriture de l'envie a gâté le cœur qui s'est laissé vaincre, tout l'extérieur lui-même indique à quel point l'âme est gagnée par le mal : la couleur se change en pâleur; les yeux se dépriment, l'esprit s'allume, les membres se refroidissent, la rage est dans la pensée, les dents grincent.* Donc l'envie n'est pas un péché ».

L'argument *sed contra* oppose qu' « il est dit, *aux Galates*, ch. V (v. 26) : *Ne devenons point avides de vaine gloire, nous provoquant les uns les autres, nous enviant les uns les autres* ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare que « comme il a été dit (objection seconde), l'envie est *la tristesse des biens d'autrui.* Mais cette tristesse peut se produire de quatre manières. — D'abord, quand on s'attriste du bien d'autrui, parce qu'on en redoute un mal pour soi ou pour les autres qui sont bons. Cette tristesse n'est point l'envie, ainsi qu'il a été déjà dit (art. préc.); et elle peut exister sans qu'il y ait péché. Aussi bien saint Grégoire, au livre XXII de ses *Morales* (ch. XI, ou VI), dit : *Il arrive souvent que sans perdre la charité nous nous réjouissons de la ruine d'un ennemi, et aussi que sa gloire nous attriste sans que nous tombions dans le péche d'envie, parce que nous croyons que sa chute sera pour d'autres un juste relèvement et que nous redoutons que sa prospérité ne soit pour plusieurs une injuste oppression.* — D'une autre manière, on peut s'attrister du bien d'un autre, non point parce que lui a ce bien, mais parce que nous-même n'avons point ce bien qu'il a. Ceci est proprement le zèle » ou l'émulation, « comme le dit Aristote, au livre II de la *Rhétorique* (ch. XI, n. 1). Quand ce zèle porte sur des biens honnêtes, il est chose louable; selon cette parole de la première Épître *aux Corinthiens*, ch. XIV (v. 1) : *Ayez de l'émulation pour les biens spirituels.* Si un tel zèle porte sur les biens temporels, il peut être avec péché et

sans péché » selon les divers cas. — « D'une troisième manière, on s'attriste du bien d'un autre, parce que cet autre à qui ce bien arrive en est indigne. Une telle tristesse ne peut point se produire au sujet des biens honnêtes » ou spirituels, « qui font que l'homme est juste » devant Dieu ; « mais, comme le dit Aristote, au livre II de la *Rhétorique* (ch. IX, n. 8), elle a pour objet les richesses et autres biens de cette sorte qui peuvent échoir aux dignes et aux indignes. Cette tristesse, selon lui, s'appelle l'*indignation* (en grec νέμεσις.), et fait partie des bonnes mœurs » ou de la vertu. « Mais, ajoute saint Thomas, Aristote disait cela parce qu'il considérait les biens temporels en eux-mêmes, selon qu'ils peuvent paraître quelque chose de grand » et de désirable « à qui ne regarde point vers les biens éternels », que la foi nous révèle. « Nous savons, au contraire, selon la doctrine de la foi, que les biens temporels qui échoient aux indignes leur sont distribués, par une juste disposition de Dieu, ou pour leur amendement ou pour leur condamnation ; et », de plus, « ces sortes de biens sont comme rien en comparaison des biens éternels, réservés aux justes ». Il n'y a donc pas, du point de vue de la foi, à s'attrister de ce que ces sortes de biens échoient à des indignes. « Et voilà pourquoi cette tristesse est prohibée dans la Sainte Écriture; selon cette parole du psaume (XXXVI, v. 1) : *Ne portez point d'envie à la félicité des pécheurs : ne vous chagrinez point de voir les méchants dans la prospérité.* Et ailleurs (ps. LXXII, v. 2, 3) : *J'avoue que mes pieds ont été presque ébranlés et qu'il s'en est peu fallu que mes pas ne m'aient porté hors du droit chemin, lorsque, regardant d'un œil jaloux la prospérité des méchants, je les ai vus dans la paix et dans l'abondance.* — D'une quatrième manière, l'homme s'attriste des biens de quelqu'un, parce que ce quelqu'un le dépasse lui-même dans les biens. Et ceci est proprement l'envie. Or, c'est là chose toujours mauvaise, comme Aristote lui-même le dit, au livre II de la *Rhétorique* (ch. XI, n. 1), parce qu'on s'attriste de ce qui doit être une cause de joie, savoir le bien du prochain ». — Rien de plus lumineux que cet admirable corps d'article. Il permet de discerner avec une exactitude parfaite ce qu'il y a de particulièrement délicat

dans un des sentiments les plus complexes du cœur de l'homme, où, d'une part, on pourrait tomber en des scrupules exagérés, et, de l'autre, en l'un des sentiments les plus vils et les plus détestables. Nous avons vu comment ou en quel sens le bien du prochain peut quelquefois être pour nous un légitime sujet de tristesse; et comment ou en quel sens il ne peut ni ne doit l'être, soit aux yeux de la foi, soit même aux yeux de la simple raison.

L'*ad primum* répond que « dans ce texte » de saint Jérôme cité par l'objection, « l'envie se prend pour le zèle » ou pour l'émulation « qui doit nous exciter à progresser avec les meilleurs ».

L'*ad secundum* dit que « cette seconde objection procède de la tristesse des biens d'autrui entendue au premier sens ».

L'*ad tertium* fait observer que « l'envie diffère du zèle, ainsi qu'il a été dit (au corps de l'article). Et voilà pourquoi il peut y avoir certain zèle qui sera bon, tandis que l'envie est toujours mauvaise ».

L'*ad quartum* déclare que « rien n'empêche qu'un péché, en raison de certaines choses adjointes, soit quelque chose de pénal, ainsi qu'il a été dit plus haut, quand il s'est agi des péchés » (I^a-2^{ae}, q. 87, art. 2).

S'attrister du bien d'autrui uniquement parce que c'est le bien d'autrui, ce qui constitue proprement l'envie, est chose essentiellement mauvaise. — Mais ce péché, quelle est sa gravité? Est-ce un péché mortel? Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article III.

Si l'envie est un péché mortel ?

Trois objections veulent prouver que « l'envie n'est pas un péché mortel ». — La première arguë de ce que « l'envie, parce qu'elle est une tristesse, est une passion de l'appétit sen-

sible. Or, dans la sensualité, il n'y a pas de péché mortel, mais seulement dans la raison, comme on le voit par saint Augustin au livre XII de *la Trinité* (ch. XII). Donc l'envie n'est pas un péché mortel ». — La seconde objection fait observer que « dans les enfants », avant l'usage de raison, « il ne peut pas y avoir de péché mortel. D'autre part, l'envie peut exister en eux. Saint Augustin dit, en effet, au premier livre des *Confessions* (ch. VII) : *J'ai vu moi-même et j'ai expérimenté un petit enfant jaloux : il ne parlait pas encore et il regardait tout pâle d'un regard plein d'amertume son frère de lait.* Donc l'envie n'est pas un péché mortel ». — La troisième objection déclare que « tout péché mortel est contraire à quelque vertu. Or, l'envie n'est point contraire à une vertu mais à l'indignation (la *nemesis*), comme on le voit par Aristote au livre II de la *Rhétorique* (ch. IX, n. 1, 3; cf. article précédent). Donc l'envie n'est pas un péché mortel ».

L'argument *sed contra* rappelle qu' « il est dit, dans le livre de Job, ch. V (v. 2) : *Le petit est tué par l'envie.* Or, il n'est rien qui tue spirituellement, sinon le péché mortel. Donc l'envie est un péché mortel ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « l'envie, de sa nature, est un péché mortel. La nature du péché, en effet, se tire de son objet. Or, l'envie, selon la raison de son objet, est contraire à la charité, qui est le principe de la vie spirituelle dans l'âme, d'après ce mot de la première épître de saint Jean, ch. III (v. 14) : *Nous savons que nous sommes passés de la mort à la vie, parce que nous aimons nos frères.* Et, en effet, l'objet de toutes deux, savoir de la charité et de l'envie, est le bien du prochain, mais par voie de mouvement contraire : car la charité se réjouit du bien du prochain ; et l'envie s'en attriste, ainsi qu'il ressort de ce qui a été dit (art. 1, 2). D'où il suit manifestement que l'envie est de sa nature un péché mortel. Toutefois, comme il a été dit plus haut (q. 35, art. 3; *I^a-2^ae*, q. 72, art. 5, *ad 1um*: q. 88, art. 2), en tout genre de péché mortel » dont l'objet touche plus ou moins aux choses sensibles, « on trouve de certains mouvements imparfaits qui existent dans la sensualité et sont des péchés véniels ; comme,

dans le genre adultère, le premier mouvement de la convoitise, et, dans le genre homicide, le premier mouvement de la colère. Pareillement aussi, même dans le genre envie, on trouve de certains premiers mouvements quelquefois jusque dans les hommes parfaits, qui sont des péchés véniels ».

L'*ad primum* déclare que « le mouvement de l'envie, selon qu'il est une passion de la sensualité », c'est-à-dire un mouvement de l'appétit sensible, « est quelque chose d'imparfait dans le genre des actes humains, dont le principe est la raison. Et c'est pourquoi une telle envie n'est pas un péché mortel. — Il en faut dire autant de l'envie des petits enfants chez qui l'usage de la raison n'existe pas encore » ; avec cette différence que, dans les adultes, ces mouvements désordonnés de la sensualité peuvent être des péchés véniels, à cause du volontaire radical participé en eux (cf. *I^a-2^ae*, q. 74, art. 3), tandis que, dans les enfants, ils n'ont aucune raison de péché proprement dit.

« Et, par là, ajoute saint Thomas, la seconde objection se trouve résolue ».

L'*ad tertium* achève de préciser la nature de l'envie en nous montrant comment elle s'oppose à la miséricorde et à l'indignation. « L'envie », en effet, « comme le dit Aristote au livre II de la *Rhétorique* (ch. IX, n. 1, 3), s'oppose et à l'indignation et à la miséricorde ; mais à des titres divers. — Elle s'oppose à la miséricorde directement, selon la contrariété de l'objet principal ; car l'envieux s'attriste du bien du prochain, et le miséricordieux s'attriste de son mal. Et de là vient que les envieux ne sont point miséricordieux, ni inversement, comme il est dit au même livre (n. 5). — Mais l'envie s'oppose à l'indignation, du côté du sujet dont le bien cause la tristesse. Celui qui s'indigne, en effet, s'attriste du bien de ceux qui agissent indignement, selon cette parole du psaume (LXXII, v. 3) : *J'ai été pris de zèle contre les impies, voyant la paix des pécheurs.* L'envieux, au contraire, s'attriste du bien de ceux qui sont dignes. — Par où l'on voit que la première contrariété est plus directe que la seconde. D'autre part, la miséricorde est une vertu, qui est l'effet propre de la charité. D'où il suit que l'envie s'oppose à la miséricorde et à la charité ». Elle s'oppose

à la charité, selon la raison de mouvement contraire, l'une disant la joie et l'autre la tristesse, par rapport au même objet; et elle s'oppose à la miséricorde, selon la raison d'objet contraire par rapport au même mouvement de tristesse, car l'une est la tristesse du bien du prochain et l'autre la tristesse de son mal.

Directement contraire à la charité, l'envie est de sa nature un péché mortel. — Est-elle aussi un vice capital? C'est ce que nous allons examiner à l'article qui suit.

Article IV.

Si l'envie est un vice capital?

Trois objections veulent prouver que « l'envie n'est pas un vice capital ». — La première dit que « les vices capitaux se distinguent contre les filles des vices capitaux. Or, l'envie est fille de la vaine gloire. Aristote dit, en effet, au livre II de la *Rhétorique* (ch. x, n. 3), que *ceux qui aiment l'honneur et la gloire sont plus portés à l'envie*. Donc l'envie n'est pas un vice capital ». — La seconde objection arguë de ce que « les vices capitaux semblent être plus légers que les autres vices dont ils sont la source. Saint Grégoire dit, en effet, au livre XXXI de ses *Morales* (ch. XLV, ou XVII, ou XXXII) : *Les premiers vices pénètrent dans l'âme, qui est comme trompée, sous l'apparence de quelque raison; mais ceux qui suivent, tandis qu'ils entraînent l'âme en toute sorte de folies, la confondent par une sorte de clameur bestiale*. Or, l'envie paraît être un péché très grave. Car le même saint Grégoire dit au livre V des *Morales* (ch. XLVI, ou XXXI, ou XXXIV) : *S'il est vrai que par tout vice qui est commis le virus de l'antique ennemi se répand dans le cœur de l'homme, dans cette iniquité cependant le serpent joue de toutes ses entrailles pour vomir la peste de sa méchanceté*. Donc l'envie n'est pas un vice capital ». — La troisième objection déclare qu' « il semble que les filles de l'envie sont mal assignées par saint Gré-

goire au livre XXXI de ses *Morales* (ch. XLV, ou XVII, ou XXXI), où il dit que *de l'envie sortent la haine, l'insinuation, la détraction, l'exultation dans les adversités du prochain, l'affliction dans ses prospérités.* Car l'exultation dans les adversités du prochain et l'affliction dans ses prospérités semblent être la même chose que l'envie, ainsi qu'il ressort de ce qui a été dit. Il ne faudrait donc point les comprendre parmi les filles de l'envie ».

L'argument *sed contra* se contente d'en appeler à l'autorité de « saint Grégoire », qui, « au livre XXXI de ses *Morales*, fait de l'envie un vice capital et lui assigne les filles dont nous avons parlé ».

Au corps de l'article, saint Thomas fait observer que « comme la paresse est la tristesse du bien divin, de même l'envie est la tristesse du bien du prochain. Or, il a été dit plus haut (q. 35, art. 4), que la paresse était un vice capital, pour cette raison que la paresse pousse l'homme à faire certaines choses soit pour éviter la tristesse soit pour s'y conformer. D'où il suit que pour la même raison l'envie est aussi un vice capital ».

L'*ad primum* répond avec saint Grégoire, au livre XXXI des *Morales*, que « *les vices capitaux sont unis entre eux d'une telle sorte que c'est de l'un que l'autre provient. C'est ainsi que le premier fruit de l'orgueil est la vaine gloire, laquelle, dès qu'elle a corrompu l'esprit opprimé, engendre l'envie : dès là, en effet, qu'elle recherche la puissance d'un nom vain, elle sèche à la pensée qu'un autre pourra la lui ravir.* Il n'est donc point contre la raison de vice capital que tel vice sorte d'un autre, mais qu'il n'ait point une certaine raison principale faisant qu'il peut produire une foule d'autres péchés » — Saint Thomas ajoute que « cependant, c'est peut-être pour cela, parce qu'elle sort manifestement de la vaine gloire, que l'envie n'est assignée comme vice capital ni par saint Isidore, au livre du *Souverain Bien* (livre II, ch. XXXVII), ni par Cassien, au livre des *Institutions des Cénobites* » (ch. I).

L'*ad secundum* fait observer que « ces paroles ne disent point que l'envie soit le plus grand des péchés ; mais que le diable, quand il suggère l'envie, pousse l'homme à ce qu'il a lui-même principalement dans le cœur ; c'est, en effet, comme il

est dit au même endroit, *par l'envie du diable que la mort a fait son entrée sur le globe terrestre.* — Toutefois, ajoute saint Thomas, il est une certaine envie qui est rangée parmi les plus graves ; savoir *l'envie de la grâce de son frère*, qui fait qu'on s'attriste de voir croître la grâce de Dieu, et non pas seulement du bien du prochain. Aussi bien cette sorte d'envie est assignée comme péché contre le Saint-Esprit ; car, par elle, l'homme, en quelque manière, porte envie à l'Esprit-Saint qui est glorifié dans ses œuvres ».

L'*ad tertium* dit que « le nombre des filles de l'envie peut être assigné comme il suit. Dans l'effort de l'envie, il y a quelque chose qui a raison de commencement, quelque chose qui a raison de milieu, quelque chose qui a raison de terme. — Le commencement ou le principe est que quelqu'un diminue la gloire d'autrui, soit en secret, et c'est l'*insinuation*, soit à découvert, et c'est la *détraction*. Le milieu consiste en ce que celui qui s'applique à diminuer la gloire d'autrui, ou il peut y réussir, et alors c'est *l'exultation dans les adversités du prochain*, ou il ne peut pas, et alors c'est *l'affliction dans ses prospérités*. Quant au terme, il se trouve dans la *haine* ; car, de même que le bien agréable cause l'amour, de même aussi la tristesse cause la haine, ainsi qu'il a été dit plus haut » (q. 34, art. 6). — Saint Thomas ajoute en finissant, pour répondre d'une façon directe à la difficulté soulevée par l'objection, que « l'affliction dans les prospérités du prochain, se confond, en un sens, avec l'envie elle-même ; c'est pour autant qu'on s'attriste des prospérités du prochain en raison d'une certaine gloire qu'elles impliquent. Mais, d'une autre manière, elle est fille de l'envie ; selon que les prospérités du prochain arrivent malgré les efforts de l'envieux qui s'applique à les empêcher. — Quant à l'exultation dans les adversités, elle n'est point d'une façon directe la même chose que l'envie, mais elle en est une suite : et, en effet, de la tristesse du bien du prochain, qui est l'envie, suit l'exultation au sujet de son mal ».

Après avoir examiné les péchés qui s'opposent à la joie de la charité, « nous devons maintenant considérer les péchés qui

s'opposent à la paix. — D'abord, de la discorde, qui est dans le cœur (q. 37) ; puis, de la contention, qui est dans les paroles (q. 38) ; enfin, des choses qui ont trait à l'action, savoir : le schisme (q. 39) ; la querelle ou la rixe (q. 41) ; la sédition (q. 42) ; et la guerre (q. 40) ». — On voit, par la multiplicité de ces questions, combien délicat et précieux est le bien de la paix, puisqu'il y a tant de vices qui s'y opposent. — Venons tout de suite au premier, qui est la discorde. Il va faire l'objet de la question suivante.

QUESTION XXXVII

DE LA DISCORDE

Cette question comprend deux articles :

1° Si la discorde est un péché ?
2° Si elle est fille de la vaine gloire ?

Article Premier.

Si la discorde est un péché ?

Trois objections veulent prouver que « la discorde n'est pas un péché ». — La première fait observer que « discorder de quelqu'un » ou être en désaccord avec lui, « c'est s'éloigner de sa volonté » ou n'avoir pas le même vouloir que lui. « Or, cela ne semble pas être un péché ; car la volonté du prochain n'est point la règle de notre volonté, mais seulement la volonté divine. Donc la discorde n'est pas un péché ». — La seconde objection déclare que « quiconque porte quelqu'un au péché, pèche lui-même. Or, il ne semble pas que le fait de provoquer la discorde parmi certains hommes soit un péché. Il est dit, en effet, dans le livre des *Actes*, ch. XXIII (v. 6, 7), que *Paul sachant qu'une partie de ceux qui étaient là étaient Sadducéens et les autres Pharisiens, s'écria dans l'assemblée : Hommes, mes frères, moi je suis Pharisien, fils de Pharisiens : je suis jugé parce que j'espère en la résurrection des morts. Et quand il eut dit cela, la dissension se produisit parmi les Pharisiens et les Sadducéens.* Donc la discorde n'est pas un péché ». — La troisième objection dit que « le péché, surtout le péché mortel, ne se trouve point dans les âmes saintes. Or, parmi les saints, on trouve la

discorde. Il est dit, en effet, au livre des *Actes*, ch. xv (v. 39) : *Il se produisit une discussion entre Paul et Barnabé, en telle sorte qu'ils se séparèrent*. Donc la discorde n'est pas un péché, surtout un péché mortel »,

L'argument *sed contra* rappelle que « dans l'Épître *aux Galates*, ch. v (v. 20), les dissensions, c'est-à-dire les discordes, sont rangées parmi les œuvres de la chair, au sujet desquelles il est dit, tout de suite après (v. 21) : *Ceux qui font ces choses n'obtiennent point le Royaume de Dieu*. Or, rien n'exclut du Royaume de Dieu, si ce n'est le péché mortel. Donc la discorde est un péché mortel ».

Au corps de l'article, saint Thomas fait remarquer que « la discorde s'oppose à la concorde. D'autre part, la concorde, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 29, art. 3), a pour cause la charité, selon que la charité réunit les cœurs de plusieurs en une même chose qui est d'abord et principalement le bien divin et en second lieu le bien du prochain. La discorde sera donc un péché pour autant qu'elle est contraire à cette concorde. Toutefois, cette concorde peut être détruite par la discorde, d'une double manière : de soi ; ou accidentellement. — On dit être de soi dans les actes et les mouvements humains ce qui est voulu intentionnellement. Celui-là donc discordera de soi du prochain, qui, le sachant et le voulant, se sépare dans ses sentiments du bien divin et du bien du prochain auxquels il devrait consentir », n'ayant avec les autres, à ce sujet, qu'un même sentiment ou une même volonté. « Et ceci est un péché mortel de sa nature, en raison de sa contrariété à la charité ; bien que les premiers mouvements de cette discorde » ou de ce dissentiment, « en raison de l'imperfection de l'acte, soient des péchés véniels. — D'une façon accidentelle se rattache aux actes humains ce qui est en dehors de l'intention. Lors donc que l'intention de plusieurs porte sur un certain bien qui est pour la gloire de Dieu ou le bien du prochain, mais que l'un l'estime sous sa raison de bien, tandis qu'un autre a un sentiment contraire, dans ce cas ce n'est qu'accidentellement qu'il y a discorde à l'endroit du bien divin et du bien du prochain. Cette discorde n'est pas un péché, ni ne répugne à la charité, à moins qu'une

telle discorde » ou un tel désaccord « n'implique une erreur sur les choses qui sont nécessaires au salut, ou qu'on ne s'obstine avec pertinacité d'une façon indue. Nous avons dit, en effet, plus haut (q. 29, art. 1; art. 3, *ad.* 2um), que la concorde qui est l'effet de la charité est l'union des volontés, non l'union des opinions. — Et l'on voit par là, conclut saint Thomas, que la discorde est due parfois au péché d'un seul, comme si l'un veut le bien auquel l'autre résiste sciemment; et quelquefois elle est avec un péché de part et d'autre, comme si tous les deux sont en dissentiment ou en désaccord sur le bien l'un de l'autre, chacun n'aimant que son bien propre ».

L'*ad primum* accorde que « la volonté de l'homme considérée en elle-même n'est point la règle de la volonté des autres. Mais en tant que la volonté du prochain adhère à la volonté de Dieu, elle devient par là-même une règle réglée sur la première règle. D'où il suit qu'être en désaccord avec une telle volonté constitue un péché; car c'est être en désaccord avec la règle divine ».

L'*ad secundum*, très intéressant, s'appuie sur la réponse qui vient d'être faite, pour résoudre la difficulté de l'objection seconde. « De même que la volonté de l'homme qui adhère à Dieu est une certaine règle droite dont on ne peut s'écarter qu'en péchant; de même aussi la volonté de l'homme qui est contraire à Dieu est une certaine règle perverse dont il est bon de s'écarter. Nous dirons donc que causer la discorde qui enlève la bonne concorde venant de la charité est un péché grave; et voilà pourquoi il est dit au livre des *Proverbes*, ch. VI (v. 16) : *Il y a six choses que hait le Seigneur, et une septième que son âme déteste;* et cette septième chose est marquée : *celui qui sème les discordes parmi les frères.* Mais causer la discorde qui enlève la concorde mauvaise que constituent les mauvaises volontés est chose louable. Et, de cette sorte, saint Paul agit d'une façon louable en causant la dissension parmi ceux qui étaient d'accord dans le mal; car même le Seigneur a dit de Lui, en saint Matthieu, ch. X (v. 34) : *Je ne suis point venu apporter la paix, mais la guerre* ».

L'*ad tertium* déclare que « la discorde » ou le désaccord « qui

fut entre Paul et Barnabé fut accidentelle et non de soi : tous deux, en effet, voulaient le bien ; mais l'un voyait le bien où l'autre ne le voyait pas ; différend qui tenait à la faiblesse humaine », et en choses d'ordre secondaire ; « car la controverse ne portait point sur les choses qui sont de nécessité de salut. — Et aussi bien, ajoute saint Thomas, cela même était ordonné par la divine Providence en vue de l'utilité qui devait s'ensuivre ». On ne saurait trop retenir cette remarque pour apprécier comme il convient les désaccords accidentels qui surviennent parfois, même entre les âmes les plus saintes, et dont on aurait grand tort de s'étonner ou de se scandaliser, tout cela étant ordonné par Dieu, sans qu'il y ait faute pour les hommes, à un bien supérieur.

La discorde — ou le fait de vouloir intentionnellement le contraire de ce que les autres veulent, quand il est avéré que ces autres veulent le bien, c'est-à-dire ce qui est pour l'honneur de Dieu et le bien du prochain, et ne pas le vouloir précisément pour cette raison-là ; ou même verser dans ce désaccord sans mauvaise intention directe mais par rapport à des choses qui sont de soi essentielles à l'honneur de Dieu et au bien du prochain ; ou, de quelque objet qu'il s'agisse et quelle que soit la droiture d'intention, si l'on apporte dans ce désaccord une obstination et une pertinacité induc, tout cela implique de soi une raison de péché et même de péché grave opposé directement au bien de la concorde et de la paix que la charité implique. — Mais d'où vient ce péché de la discorde : devons-nous dire que la discorde est une fille de la vaine gloire? C'est ce que nous allons examiner à l'article qui suit.

Article II.

Si la discorde est fille de la vaine gloire?

Trois objections veulent prouver que « la discorde n'est point fille de la vaine gloire ». — La première dit que « la colère est

un autre vice » capital, « distinct de la vaine gloire. Or, la discorde semble être la fille de la colère, selon cette parole des *Proverbes*, ch. XV (v. 18) : *L'homme irascible provoque les rixes.* Donc la discorde n'est point fille de la vaine gloire ». — La seconde objection en appelle à « saint Augustin », qui « dans ses traités *Sur saint Jean* (tr. XXXII), exposant cette parole de saint Jean, ch. VII (v. 39) : *L'Esprit-Saint n'était pas encore donné*, dit : *La jalousie sépare; la charité unit.* Or, la discorde n'est rien autre qu'une certaine séparation des volontés. Donc la discorde procède de la jalousie, c'est-à-dire de l'envie, plus que de la vaine gloire ». — La troisième objection fait remarquer que « ce d'où proviennent de nombreux péchés paraît être un vice capital. Or, la discorde est de cette sorte; car, sur cette parole que nous lisons en saint Matthieu, ch. XII (v. 25) : *Tout royaume divisé contre lui-même sera désolé*, saint Jérôme dit : *De même que par la concorde les petites choses grandissent; de même, par la discorde, les plus grandes périssent.* Donc la discorde elle-même doit être assignée comme un vice capital plutôt que comme fille de la vaine gloire ».

L'argument *sed contra* se contente d'apporter « l'autorité de saint Grégoire, au livre XXXI de ses *Morales* » (ch. XLV; ou XVII, ou XXXI).

Au corps de l'article, saint Thomas débute par cette nouvelle définition de la discorde, si expressive et si imagée. « La discorde implique une certaine désagrégation des volontés, pour autant que la volonté de l'un se tient sur une chose et la volonté de l'autre sur une autre. Or, que la volonté d'un homme se tienne et se confine dans son vouloir propre, cela vient de ce que tel individu préfère ce qui est à lui à ce qui est aux autres. Et cela même, quand il s'y joint le désordre, appartient à l'orgueil et à la vaine gloire. Aussi bien la discorde qui fait que chacun suit ce qui est à lui et se détourne de ce qui est aux autres, est assignée comme fille de la vaine gloire ».

L'*ad primum* fait observer que « la rixe n'est point la même chose que la discorde. Car la rixe consiste en une œuvre extérieure; et c'est pour cela qu'on l'assigne à la colère, qui meut l'âme à nuire au prochain. Mais la discorde consiste dans la

disjonction des mouvements de la volonté; ce qui est l'œuvre de l'orgueil ou de la vaine gloire, pour la raison qui a été dite » (au corps de l'article).

L'*ad secundum* déclare que « dans la discorde, on considère comme point de départ l'éloignement de la volonté des autres », ou le fait de quitter cette volonté, de s'en séparer, de ne pas vouloir le bien qu'elle veut; « et, de ce chef, elle est causée par l'envie. Comme point d'arrivée, on considère l'attache à son bien propre; et, à ce titre, elle a pour cause la vaine gloire. Et parce que, dans tout mouvement, le point d'arrivée l'emporte sur le point de départ, car toujours la fin est meilleure que le commencement, à cause de cela la discorde est marquée fille de la vaine gloire plutôt que fille de l'envie; bien qu'elle puisse venir de l'une et de l'autre selon des raisons diverses, ainsi qu'il a été dit ».

L'*ad tertium* répond que « si la concorde fait prospérer les choses tandis que la discorde les ruine, c'est parce qu'une vertu est d'autant plus forte qu'elle est plus unie et que la séparation l'affaiblit, comme il est dit au livre des *Causes*. Par où l'on voit que ceci appartient à l'effet propre de la discorde, qui est une division des volontés; mais cela n'appartient pas à l'origine de vices divers provenant de la discorde, ce qui lui donnerait la raison de vice capital ».

Après l'étude de la discorde qui s'oppose à la paix du côté des volontés elles-mêmes, vient l'étude de la contention qui s'oppose à la paix dans les paroles. C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION XXXVIII

DE LA CONTENTION

Cette question comprend deux articles :

1° Si la contention est un péché mortel ?
2e Si elle est fille de la vaine gloire ?

Article Premier.

Si la contention est un péché mortel?

Quatre objections veulent prouver que « la contention n'est pas un péché mortel ». — La première dit que « le péché mortel ne se trouve point dans les âmes saintes. Et cependant on trouve chez elles la contention ; selon cette parole de saint Luc, ch. XXII (v. 24) : *Il se produisit une contention* » ou contestation « *parmi les disciples de Jésus, au sujet de la prééminence.* Donc la contention n'est pas un péché mortel ». — La seconde objection déclare qu' « il n'est aucune âme bien disposée qui doive avoir pour agréable le péché dans le prochain. Or, l'Apôtre dit *aux Philippiens*, ch. I (v. 17) : *Il en est qui annoncent le Christ par esprit de contention;* et puis, il ajoute (v. 18) : *De cela je me réjouis; et je m'en réjouirai encore.* Donc la contention n'est pas un péché mortel ». — La troisième objection fait observer qu' « il arrive que certains hommes, soit en jugement, soit dans les discussions », disputent ou « se livrent à la contention, non dans un esprit mauvais, mais plutôt en se proposant le bien ; comme ceux qui disputent contre les hérétiques et luttent en paroles avec eux. Aussi bien, sur cette parole du premier livre des *Rois*, ch. XIV (v. 1) : *Il arriva, un certain*

jour, etc., la glose dit : *Les catholiques provoquent* » des luttes ou « *des contentions contre les hérétiques, où ils sont d'abord appelés au combat*. Donc la contention n'est pas un péché mortel ». — La quatrième objection rappelle que « Job semble avoir contesté avec Dieu, selon cette parole que nous lisons dans son livre, ch. XXXIX (v. 32) : *Est-ce que celui qui lutte avec Dieu trouvera si facilement le repos?* Et cependant Job ne pécha point mortellement. Car le Seigneur dit de lui : *Vous n'avez point parlé comme il fallait, ainsi que l'a fait mon serviteur Job*, selon qu'il est marqué au chapitre dernier (v. 7). Donc la contention n'est pas toujours un péché mortel ».

L'argument *sed contra* oppose qu' « elle est contraire au précepte de l'Apôtre, qui dit dans la seconde épître à Timothée, ch. II (v. 14) : *Ne lutte pas en paroles*. Et, dans l'épître *aux Galates*, ch. V (v. 20), la contention est rangée au nombre des œuvres de la chair, dont il est dit, au même endroit (v. 21), que ceux qui les accomplissent ne posséderont point le Royaume de Dieu. Or, tout ce qui exclut du Royaume de Dieu et va contre un précepte est un péché mortel. Donc la contention est un péché mortel ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « dans la *contention* est marquée une *tension contre quelqu'un*. De même donc que la discorde implique une certaine contrariété dans la volonté, de même la contention implique une certaine contrariété dans les paroles. Et voilà pourquoi, aussi, lorsqu'un discours procède par voie de contraires, on l'appelle du nom de *contention*, chose que Cicéron assigne comme une figure de rhétorique, quand il dit (*Rhétorique*, liv. IV, ch. XIV) : *La contention* » c'est-à-dire ici l'opposition ou le contraste, « *consiste à opposer dans son discours des choses contraires, de cette sorte : La flatterie a des commencements agréables, mais à la fin elle porte les fruits les plus amers*. — D'autre part, la contrariété des paroles peut se prendre d'une double manière : d'abord, quant à l'intention de celui qui conteste ; ensuite, quant au mode dont se fait la contestation. Du côté de l'intention, il faut considérer si c'est à la vérité qu'on s'oppose ou à l'erreur; car, dans le premier cas, c'est chose blâmable ; et,

dans le second, chose louable. Du côté du mode, il faut considérer s'il est en harmonie avec les personnes et les affaires » ou les questions en litige; « car alors il sera digne de louange, ce qui fait dire à Cicéron (livre III, ch. XIII), que *la contention est un discours vif, propre à confirmer ou à réfuter;* ou s'il excède et n'est plus en harmonie soit avec les personnes soit avec les affaires; et dans ce cas, on est digne de blâme ». — Ces distinctions posées, saint Thomas ajoute : « Si donc la contention se prend selon qu'elle implique le fait de lutter contre la vérité et avec un mode désordonné, elle est un péché mortel. C'est de cette manière que saint Ambroise définit la contention, quand il dit (cf. la glose sur l'Épître *aux Romains*, ch. I, v. 29) : *La contention est la lutte contre la vérité avec la suffisance et les cris.* — Que si la contention se prend pour la lutte contre l'erreur en ne dépassant point la mesure d'acrimonie qui convient, dans ce cas, la contention est chose louable. — Prise selon qu'elle implique la lutte contre l'erreur, mais avec un mode désordonné, elle peut être un péché véniel, à moins que le désordre fût tel dans le mode de la contention, qu'il en résultât un scandale pour les autres. Aussi bien, l'Apôtre saint Paul, après avoir dit, dans sa seconde épître *à Timothée*, ch. II (v. 14) : *Ne conteste point en paroles*, ajoute : *Cela n'est bon à rien, sinon à faire du mal à ceux qui entendent* ».

L'*ad primum* déclare que « dans les disciples du Christ, la contention n'avait point pour dessein de combattre la vérité; car chacun d'eux défendait ce qui lui paraissait être vrai. Toutefois, il y avait dans leurs actes un certain désordre, parce qu'ils disputaient d'une chose dont ils n'auraient point dû disputer, savoir le primat de dignité et d'honneur : c'est qu'en effet ils n'étaient pas encore des hommes spirituels. Et voilà pourquoi le Seigneur les réprimanda à la suite de cette discussion ».

L'*ad secundum* dit que « ceux qui prêchaient le Christ dans un esprit de contention étaient répréhensibles; car, s'ils ne combattaient point la vérité de la foi qu'au contraire ils prêchaient, ils combattaient cependant la vérité, pour autant qu'ils estimaient créer des difficultés à l'Apôtre qui prêchait la vérité

de la foi » : leur intention était perverse, luttant contre un homme qu'ils auraient dû soutenir et aider. « Aussi bien l'Apôtre saint Paul ne se réjouissait point de leur opposition, mais du fruit qui en résultait, et qui était que le Christ était annoncé » et prêché, même de cette façon indue ; « car même le mal peut être une occasion d'où résulte le bien ».

L'*ad tertium* répond que « la raison complète de la contention, selon qu'elle est un péché mortel, implique, dans l'ordre du jugement, que celui qui s'en rend coupable lutte contre la vérité de la justice ; et, dans l'ordre des disputes ordinaires, contre la vérité de la doctrine », c'est-à-dire contre la vérité que l'Église impose au nom de son autorité, qu'il s'agisse de la vérité à croire, ou de la vérité pratique, comme nous l'avons vu à l'*ad secundum* ; et cela, soit dans l'ordre strictement surnaturel, soit dans l'ordre naturel. « De ce chef, les catholiques ne combattent point les hérétiques »; mais plutôt c'est l'inverse qui a lieu. « Que si l'on prend la contention, soit en justice soit dans les disputes, sous sa raison imparfaite, c'est-à-dire en tant qu'elle implique » seulement « une certaine acrimonie de paroles » qui dépasse la mesure et qui peut se produire même quand on défend la vérité, « dans ce cas, elle n'est pas toujours un péché mortel », ainsi qu'il a été dit au corps de l'article : elle est plutôt de soi un péché véniel, à moins qu'il ne s'ensuive quelque scandale.

L'*ad quartum* explique que « la contention se prend, là, pour la dispute en général. Job avait dit, en effet, au chapitre XIII (v. 3) : *Je parlerai au Tout-Puissant ; et je veux disputer avec Dieu :* non pour combattre la vérité, mais pour la connaître ; ni en apportant dans cette recherche de la vérité aucun désordre ou aucun excès soit dans les sentiments du cœur soit dans le ton de la voix ».

La contention, ou le fait de s'opposer à ce qu'un autre dit, constitue un péché mortel, quand on s'y livre avec l'intention mauvaise de nuire soit à la vérité que défend le prochain soit au prochain qui défend cette vérité. Si on le fait pour défendre soi-même la vérité, ou du moins ce qu'on estime être la vérité,

mais sur un ton ou avec des paroles qui peuvent blesser les personnes, il y aura, de ce chef, un péché véniel : le péché mortel ne se trouve ici qu'en raison d'un grave désordre causant du scandale. — Ce péché de la contention, quelle en est la source ou la cause : vient-il de la vaine gloire? Saint Thomas nous va répondre à l'article qui suit.

Article II.

Si la contention est fille de la vaine gloire?

Trois objections veulent prouver qué « la contention n'est point fille de la vaine gloire ». — La première arguë de ce que « la contention se rapproche du zèle; aussi bien est-il dit, dans la première Épître *aux Corinthiens*, ch. III (v. 3) : *Puisqu'on trouve parmi vous le zèle et la contention, n'êtes-vous point charnels et ne marchez-vous point selon les hommes?* Or, le zèle relève de l'envie. Donc c'est plutôt de l'envie que vient aussi la contention ». — La seconde objection remarque que « la contention se produit avec des cris. Or, les cris proviennent de la colère, comme on le voit par saint Grégoire, au livre XXXI des *Morales* (ch. XIV, ou XVII, ou XXXI). Donc la contention aussi vient de la colère ». — La troisième objection déclare que « parmi tout le reste, c'est surtout la science qui semble être la matière de l'orgueil et de la vaine gloire; selon cette parole de la première Épître *aux Corinthiens*, ch. VIII (v. 1) : *La science enfle.* Or, la contention vient le plus souvent d'un manque de science; car la science fait qu'on connaît la vérité, non qu'on la combat. Donc la contention n'est point fille de la vaine gloire ».

L'argument *sed contra* est toujours « l'autorité de saint Grégoire, au livre XXXI des *Morales* ».

Au corps de l'article, saint Thomas se réfère à ce qui a été dit plus haut (q. 37, art. 2), au sujet de la discorde. « La discorde est fille de la vaine gloire, parce que chacun de ceux qui s'y livrent demeure sur son propre terrain et ne veut point

céder à l'autre. C'est, en effet, le propre de l'orgueil et de la vaine gloire, de chercher sa propre excellence. Or, de même que le désaccord consiste en ce que les hommes ont leur cœur fixé dans leur sentiment propre ou dans leur propre vouloir; ainsi, la contention fait que chacun défend dans ses paroles ce qui lui plaît. Et voilà pourquoi la contention est assignée comme fille de la vaine gloire au même titre que la discorde ».

L'*ad primum* fait observer que « la contention, comme la discorde, se rapproche de l'envie, quant à l'éloignement de ce qui motive la discorde ou la contention, du côté des autres. Mais quant à ce où le sujet lui-même s'enferme, la contention se rapproche de l'orgueil et de la vaine gloire, en tant qu'il se fixe dans qui est pour lui son bien propre, ainsi qu'il a été dit plus haut » (au corps de l'article).

L'*ad secundum* dit que « les cris viennent, dans la contention dont nous parlons, à l'effet de combattre la vérité; et, par suite, ils ne sont point ce qu'il y a de principal en elle. Il n'est donc point nécessaire que la contention procède d'une même source avec ces sortes de cris ».

L'*ad tertium* répond que « l'orgueil et la vaine gloire prennent occasion surtout des choses bonnes, même quand elles leur sont contraires, comme, par exemple, quand on s'enorgueillit de son humilité : cette dérivation, en effet, n'est point de soi, mais accidentelle; et, de cette sorte, rien n'empêche qu'un contraire vienne de son contraire. Rien n'empêchera donc que les choses qui viennent, de soi et directement, de l'orgueil et de la vaine gloire, aient pour cause des choses contraires qui sont occasionnellement la cause de l'orgueil ».

La discorde s'oppose à la paix des cœurs; la contention, à la paix des paroles. — Nous devons maintenant considérer ce qui s'oppose à la paix des actions. Et, d'abord, vient ici le schisme. Il va faire l'objet de la question suivante.

QUESTION XXXIX

DU SCHISME

Cette question comprend quatre articles :

1° Si le schisme est un péché spécial?
2° S'il est plus grave que l'infidélité?
3° Du pouvoir des schismatiques.
4° De leur peine.

Article Premier.

Si le schisme est un péché spécial?

Trois objections veulent prouver que « le schisme n'est point un péché spécial ». — La première arguë de ce que « *le schisme*, comme le dit le pape Pélage (dans sa lettre à Victor et à Pancrace), *désigne une déchirure*. Or, tout péché cause une certaine déchirure ; selon cette parole d'Isaïe, ch. LIX (v. 2) : *Vos péchés ont fait la division entre vous et votre Dieu*. Donc le schisme n'est point un péché spécial ». — La seconde objection dit que « ceux-là paraissent être schismatiques, qui n'obéissent point à l'Église. Or, tout péché fait que l'homme est en refus d'obéissance par rapport aux préceptes de l'Église; car le péché, d'après saint Ambroise (*du Paradis*, ch. VIII) est *une désobéissance à l'endroit des commandements divins*. Donc tout péché est un schisme ». — La troisième objection fait observer que « l'hérésie aussi divise l'homme de la foi. Si donc le schisme désigne la division, il semble qu'il ne diffère point du péché d'infidélité à titre de péché spécial ».

L'argument *sed contra* en appelle à « saint Augustin », qui, « dans son livre *Contre Fauste* (liv. XX, ch. III), distingue entre

le schisme et l'hérésie, disant que *le schisme est le fait de se complaire dans la seule division de l'assemblée, alors qu'on a la même foi et le même culte que les autres; tandis que l'hérésie a une pensée différente de ce qui est la foi de l'Église catholique.* Donc le schisme n'est pas un péché général ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare que, « comme le dit saint Isidore au livre des *Étymologies* (liv. VIII, ch. III), le nom de schisme a été tiré *de la scission des cœurs.* Or, la scission s'oppose à l'unité. D'où il suit que le péché du schisme consiste en ce qui directement et par soi s'oppose à l'unité. De même, en effet, que dans les choses naturelles ce qui est accidentel ne constitue point l'espèce; de même dans les choses de la morale, dans lesquelles ce que l'on se propose est par soi, tandis que ce qui est hors de l'intention est en quelque sorte accidentel. Il suit de là que le péché de schisme est proprement un péché spécial, du fait qu'on entend se séparer de l'unité que produit la charité. Or, la charité unit non seulement une personne à une autre par le lien spirituel de la dilection, mais encore toute l'Église dans l'unité de l'esprit. On appellera donc proprement schismatiques, ceux qui, d'eux-mêmes et intentionnellement se séparent de l'unité de l'Église, qui est l'unité principale; car l'unité particulière de quelques-uns entre eux est ordonnée à l'unité de l'Église, comme la composition ou l'harmonie des membres pris à part dans le corps naturel est ordonnée à l'unité de tout le corps. D'autre part, l'unité de l'Église se considère d'une double manière : d'abord, dans la connexion des membres de l'Église entre eux, ou dans leur communication réciproque; et ensuite dans l'ordre de tous les membres de l'Église à une même tête; selon cette parole de l'Épître *aux Colossiens*, ch. II (v. 18, 19) : *Enflé du sens de sa chair et ne retenant plus la tête, d'où tout le corps, par les liens et les jointures servi et organisé, arrive à la croissance de Dieu.* Cette tête est le Christ Lui-même, dont le Souverain Pontife tient dans l'Église la place. Par conséquent, on appellera schismatiques, ceux qui refusent de se soumettre au Souverain Pontife et qui ne veulent point communiquer avec les membres de l'Église qui lui sont soumis ».

L'*ad primum* répond que « la division de l'homme à l'égard de Dieu par le péché, n'est point chose que se propose le pécheur; elle se produit en dehors de son intention, à cause de sa conversion désordonnée au bien muable. Et voilà pourquoi elle n'est pas un schisme, à proprement parler ».

L'*ad secundum* accorde que « ne pas obéir aux préceptes, dans un esprit de rebellion, constitue la raison de schisme. Je dis, observe saint Thomas, *dans un esprit de rebellion*, c'est-à-dire quand avec pertinanité on méprise les préceptes de l'Église et on refuse de se soumettre à son jugement. Or, ceci n'est point le fait de tout homme qui pèche. Aussi bien tout péché n'est pas un schisme ».

L'*ad tertium* dit que « l'hérésie et le schisme se distinguent selon les choses auxquelles l'une et l'autre s'opposent directement et par soi. L'hérésie, en effet, s'oppose par soi à la foi ; et le schisme à l'unité de la charité qui fait l'Église. De même donc que la foi et la charité sont des vertus diverses, bien que quiconque manque de la foi manque de la charité; pareillement, le schisme et l'hérésie sont des vices divers, quoique quiconque est hérétique soit schismatique, sans que d'ailleurs l'inverse soit vrai. Et c'est ce que dit saint Jérôme, sur l'Épître *aux Galates* (cf. *à Tite*, ch. III, v. 10) : *J'estime qu'entre le schisme et l'hérésie se trouve cette différence, que l'hérésie a un dogme pervers, tandis que le schisme sépare de l'Église.* Toutefois, de même que la perte de la charité est une voie qui conduit à la perte de la foi, selon cette parole de la première Épître *à Timothée*, ch. I (v. 6) : *Ceux qui s'en sont éloignés*, c'est-à-dire de la charité et autres choses de ce genre, *sont tombés dans de vains discours*, de même aussi le schisme est une voie qui conduit à l'hérésie. C'est pour cela que saint Jérôme ajoute, au même endroit, que *le schisme, au début, peut bien, d'une certaine manière, être conçu comme divers de l'hérésie ; mais, au fond, il n'est aucun schisme qui ne se forme à lui-même quelque hérésie pour se persuader qu'il s'est à juste titre séparé de l'Église* ».

Le schisme est une rupture qui fait que de soi-même et intentionnellement on se sépare de l'unité de l'Église, soit en

refusant de se soumettre au Souverain Pontife comme au chef de toute l'Église, soit en refusant de communiquer avec les membres de l'Église comme tels. — Ce schisme, quelle est sa gravité : devons-nous dire qu'il l'emporte en gravité même sur l'infidélité? Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article II.

Si le schisme est un péché plus grave que l'infidélité?

Trois objections veulent prouver que « le schisme est un péché plus grave que l'infidélité ». — La première dit que « le péché plus grand est puni d'une peine plus grave, selon cette parole du *Deutéronome*, ch. XXV (v. 2) : *A la mesure du péché se prendra la mesure du châtiment*. Or, nous voyons que le péché de schisme a été puni plus gravement que le péché d'infidélité ou d'idolâtrie. Nous lisons, en effet, dans l'*Exode*, ch. XXXII (v. 27, 28), qu'en raison de l'idolâtrie, quelques-uns périrent de la main des hommes; et, du péché de schisme, nous lisons dans les *Nombres*, ch. XVI (v. 30) : *Si le Seigneur fait une chose nouvelle, en telle sorte que la terre s'entr'ouvre et les engloutisse eux et tout ce qui est à eux et qu'ils descendent vivants dans les enfers, vous saurez qu'ils ont blasphémé le Seigneur*. De même, les dix tribus qui se séparèrent du royaume de David, emportées par le schisme, furent punies très gravement, comme on le voit au livre IV des *Rois*, ch. XVII (v. 20 et suiv.). Donc le péché de schisme est plus grave que le péché d'infidélité ». — La seconde objection rappelle que « *le bien de la multitude est chose plus excellente et plus divine que le bien d'un seul*, comme on le voit par Aristote au premier livre de l'*Éthique* (ch. II, n. 8; de S. Th., leç. 2). Or, le schisme est contre le bien de la multitude, savoir contre l'unité de l'Église; tandis que l'infidélité est contre le bien particulier d'un seul, qui est la foi de tel homme individuel. Donc il semble que le schisme est un péché plus grave que l'infidélité ». — La troisième objection déclare qu' « à un mal plus grand s'oppose un bien plus grand,

comme on le voit par Aristote au livre VIII de l'*Éthique* (ch. x, n. 2, 3; de S. Th., leç. 10). Or, le schisme s'oppose à la charité qui est une vertu plus grande que la foi à laquelle s'oppose l'infidélité, ainsi qu'il ressort de ce qui a été déjà dit (q. 23, art. 6). Donc le schisme est un péché plus grave que l'infidélité ».

L'argument *sed contra* fait observer que « ce qui est une addition à une autre chose l'emporte sur cette autre soit en bien soit en mal. Or, l'hérésie est une addition au schisme; car elle ajoute la corruption du dogme, ainsi qu'il ressort du texte de saint Jérôme cité plus haut (art. préc.). Donc le schisme est un moindre péché que l'infidélité ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « la gravité du péché peut se considérer d'une double manière : d'abord, en raison de son espèce; et aussi en raison des circonstances. Et parce que les circonstances sont choses particulières et peuvent varier à l'infini, quand on demande, en général, au sujet de deux péchés, quel est le plus grave, la question doit s'entendre de la gravité qui s'attache au genre du péché. D'autre part, le genre ou l'espèce du péché se tire de l'objet, ainsi qu'il ressort de ce qui a été dit plus haut (I^a-2^{ae}, q. 72, art. 1). Il suit de là que le péché qui s'oppose à un bien plus grand est dans son espèce un péché plus grave; ainsi, par exemple, le péché contre Dieu par rapport au péché contre le prochain. Or, il est manifeste que l'infidélité est un péché contre Dieu Lui-même, selon qu'Il est en Lui-même la Vérité Première, sur laquelle la foi s'appuie. Le schisme, au contraire, s'oppose à l'unité de l'Église, qui est un certain bien participé, moindre que n'est Dieu Lui-même. Il suit de là manifestement que le péché d'infidélité est, de sa nature, plus grave que le péché de schisme, bien qu'il puisse arriver que tel schismatique pèche plus grièvement que tel infidèle, soit en raison d'un plus grand mépris, soit en raison d'un péril plus grand qu'il fait courir, ou pour toute autre chose de ce genre ».

L'*ad primum* fournit une double réponse au sujet de la peine infligée par Dieu aux rebelles qui s'étaient insurgés contre Moïse. — La première consiste à dire que « le peuple hébreu

savait déjà, d'une manière manifeste, par la loi reçue de Dieu, qu'il n'y avait qu'un seul Dieu, et qu'il n'y avait point d'autres dieux à adorer; vérité qui avait été confirmée par des signes nombreux et éclatants. Il n'y avait donc point à punir d'une peine inusitée, mais seulement d'une peine commune, ceux qui péchaient contre cette foi par l'idolâtrie. Mais il n'était pas également connu de tous que Moïse dût toujours être leur chef. Et voilà pourquoi il fallait que les rebelles à son pouvoir fussent punis d'une peine miraculeuse et inusitée. — On peut dire aussi », et c'est une seconde réponse, « que le péché de schisme a été parfois puni chez l'ancien peuple d'une peine plus grave, parce que ce peuple était porté aux séditions et aux schismes. Il est dit, en effet, dans le premier livre d'*Esdras*, ch. IV (v. 19) : *Cette cité, depuis les temps anciens, se rebelle contre son roi, et en elle se produisent des séditions et des combats.* Or, il arrive parfois qu'on punit d'une plus grande peine les péchés habituels, ainsi qu'il a été dit plus haut (*I*ª-*2*ᵃᵉ, q. 105, art. 2, *ad 9*ᵘᵐ). C'est qu'en effet les peines sont de certains remèdes pour détourner les hommes du péché; et, par suite, où la pente au péché est plus grande, là doit être employée une peine plus sévère. — Quant aux dix tribus, dont parlait aussi l'objection, elles ne furent pas seulement punies pour le péché de schisme; elles le furent encore pour le péché d'idolâtrie ».

L'*ad secundum* fait observer que « si le bien de la multitude est plus grand que le bien d'un seul individu faisant partie de cette multitude, il est cependant moins grand que le bien auquel la multitude est ordonnée; comme, par exemple, le bien de l'armée est moindre que le bien du chef. Et pareillement, le bien de l'unité de l'Église, auquel le schisme est opposé, est moindre que le bien de la Vérité divine auquel l'infidélité s'oppose ». — Notons, au passage, une fois de plus, cette admirable doctrine, où nous voyons le bien de chaque être ordonné au bien de l'univers, et le bien de l'univers ordonné à Dieu. Cf. *I*ª-*2*ᵃᵉ, q. 1, art. 8; q. 2, art. 8, *ad 2*ᵘᵐ).

L'*ad tertium* est aussi très précieux pour apprendre à graduer comme il convient les divers péchés. « La charité a deux objets : l'un, principal, qui est la bonté divine; l'autre, secondaire,

qui est le bien du prochain. Or, le schisme et les autres péchés qui se commettent contre le prochain s'opposent à la charité par rapport au bien secondaire, lequel est moindre que l'objet de la foi, qui est Dieu Lui-même. Et voilà pourquoi ces péchés sont moindres que l'infidélité. Mais la haine de Dieu, qui s'oppose à la charité du côté de son objet principal, n'est pas moindre que l'infidélité ». — Saint Thomas ajoute que « parmi les péchés qui sont contre le prochain, le péché de schisme semble être le plus grand, parce qu'il est contre le bien spirituel de la multitude ».

Les schismatiques, une fois séparés de l'Église, quel pouvoir conservent-ils, à supposer qu'ils eussent déjà dans l'Église un certain pouvoir, soit d'ordre, soit de juridiction? — Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article III.

Si les schismatiques ont un certain pouvoir?

Trois objections veulent prouver que « les schismatiques ont un certain pouvoir ». — La première en appelle à « saint Augustin », qui « dit dans son livre *Contre les Donatistes* (liv. I, ch. I) : *De même qu'à leur retour dans l'Église, ceux qui étaient baptisés avant de la quitter ne sont point baptisés de nouveau; ainsi ceux qui retournent et qui étaient ordonnés avant de la quitter ne sont point de nouveau ordonnés.* Puis donc que l'ordre est un certain pouvoir, les schismatiques en retenant cet ordre gardent un certain pouvoir ». — La seconde objection cite encore un texte de « saint Augustin », qui « dit, au livre de l'*Unique baptême* (liv. VI, ch. V) : *Le sacrement peut être conféré par celui qui est séparé, comme celui qui est séparé peut aussi l'avoir.* Or, le pouvoir de conférer les sacrements est le plus grand des pouvoirs. Donc les schismatiques qui sont séparés de l'Église gardent le pouvoir spirituel ». — La troisième objection est un texte du « Pape Urbain », qui « dit (dans le concile de Plai-

sance, ch. x; cf. canon *Ordinationes*, cause IX, q. I) : *S'il en est qui aient été consacrés par des évêques ordonnés selon le rite catholique mais séparés de l'Église romaine par le schisme, quand ils reviennent à l'unité de l'Église, nous ordonnons qu'ils soient reçus miséricordieusement et qu'ils retiennent leurs ordres respectifs, pourvu que leur vie et leur science les rendent recommandables.* Or, ceci ne serait point, si le pouvoir spirituel ne demeurait pas chez les schismatiques. Donc les schismatiques ont le pouvoir spirituel ».

L'argument *sed contra* oppose ce que « saint Cyprien dit dans une certaine lettre (liv. IV, let. II), et on le trouve VII, q. I, canon *Novatianus : Celui qui ne garde ni l'unité de l'esprit ni la paix des rapports et se sépare du lien de l'Église en même temps que du collège des prêtres ne peut avoir ni le pouvoir ni l'honneur de l'évêque* ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond qu' « il est un double pouvoir spirituel : l'un, sacramentel; l'autre, de juridiction. — Le pouvoir sacramentel est celui qui est conféré par quelque consécration. Or, toutes les consécrations de l'Église sont immuables » ou inamissibles « tant que dure la chose consacrée; comme on le voit, même pour les choses inanimées : car l'autel une fois consacré n'est point consacré de nouveau, à moins qu'il n'ait été détruit » et refait. « Il suit de là que ce pouvoir pris dans son essence demeure en tout homme qui l'a reçu par voie de consécration, tant que cet homme est vivant, soit qu'il s'agisse d'un homme tombé dans le schisme ou d'un homme tombé dans l'hérésie; comme on le voit par ceci que cet homme, s'il revient à l'Église, n'est point consacré de nouveau. Mais parce que le pouvoir inférieur ne doit passer à l'acte que sous la motion du pouvoir supérieur, comme on le voit même dans les choses de la nature, de là vient que ces hommes perdent l'usage de leur pouvoir, en telle sorte qu'il ne leur est point permis d'user du pouvoir qu'ils ont. Si toutefois ils en usent, leur pouvoir a son effet dans les choses des sacrements; car, dans ces choses, l'homme n'agit que comme instrument de Dieu, d'où il suit que les effets sacramentels ne sont point empêchés par la faute de celui qui confère le sacrement, quelle

que puisse être cette faute. — Le pouvoir de juridiction est celui qui est conféré par la simple injonction de l'homme. Ce pouvoir n'adhère point d'une façon immuable. Aussi bien il ne demeure point dans les schismatiques et les hérétiques. Et c'est pourquoi ils ne peuvent ni absoudre, ni excommunier, ni accorder des indulgences, ou faire quelque autre chose que ce soit de même nature; et s'ils le font, rien n'est fait. — Lors donc qu'il est dit que ces hommes n'ont pas de pouvoir spirituel, il faut l'entendre du second pouvoir; ou, si on l'entend aussi du premier, il ne s'agira point de l'essence même de ce pouvoir, mais seulement de son usage légitime. — Et, par là, ajoute saint Thomas, les objections se trouvent résolues ».

On aura remarqué la netteté et la concision de la doctrine que vient de nous exposer ici, en passant, notre saint Docteur, sur une question d'extrême importance. Les divers points qui y sont touchés n'ont pas à nous retenir pour le moment. Ils seront plus tard l'objet d'études spéciales, quand il s'agira des sacrements.

Dans un dernier article, saint Thomas s'occupe de la peine qui convient aux schismatiques et il se demande si c'est l'excommunication. Nous allons tout de suite voir sa réponse.

Article IV.

Si c'est la peine qui convient pour les schismatiques, qu'ils soient excommuniés?

Trois objections veulent prouver que « ce n'est point la peine qui convient pour les schismatiques, qu'ils soient excommuniés ». — La première fait observer que « l'excommunication sépare surtout l'homme de la communion des sacrements. Or, saint Augustin dit, au livre *Contre les Donatistes* (liv. VI, ch. v), que le baptême peut être reçu même d'un schismatique. Donc il semble que l'excommunication n'est point la peine qui con-

vient pour le schisme ». — La seconde objection dit qu' « il appartient aux fidèles du Christ de ramener ceux qui sont dispersés; aussi bien est-il dit, à la charge de quelques-uns, dans Ézéchiel, ch. XXXIV (v. 4) : *Ce qui avait été jeté, vous ne l'avez point ramené; ce qui avait péri, vous ne l'avez point cherché.* Or, les schismatiques sont ramenés plus à propos par des hommes qui communiquent avec eux. Donc il semble qu'ils ne devraient pas être excommuniés ». — La troisième objection déclare que « pour le même péché, on n'inflige pas une double peine; selon cette parole de Nahum, ch. I (v. 9; cf. la version des Septante) : *Dieu ne jugera point deux fois la même chose.* Or, pour le péché de schisme, il en est qui sont punis d'une peine temporelle; comme on le voit, cause XXIII, q. V (canon *Qualis nos*), où il est dit : *Les lois divines et humaines ont statué que ceux qui se sont séparés de l'unité de l'Église et troublent sa paix, soient châtiés par les pouvoirs civils.* Donc ils ne doivent pas être punis par l'excommunication ».

L'argument *sed contra* cite le livre des *Nombres*, ch. XVI (v. 26), où « il est dit : *Éloignez-vous des tentes des hommes pécheurs*, c'est-à-dire de ceux qui avaient fait le schisme, *et ne touchez point ce qui est à eux, de peur que vous ne soyez enveloppés dans dans leurs péchés* ».

Au corps de l'article, saint Thomas part de ce principe, que « celui qui pèche doit être puni par où il a péché, comme il est dit au livre de la *Sagesse*, ch. XI (v. 17). Or, le schismatique, ainsi qu'il ressort de ce qui a été dit (art. I), pèche en deux choses. D'abord, en ce qu'il se sépare de la communion des membres de l'Église; et, de ce chef, la peine qui convient pour les schismatiques, est qu'ils soient excommuniés. Ensuite, parce qu'ils refusent de se soumettre au chef de l'Église; et, pour autant, parce qu'ils ne veulent point accepter la correction du pouvoir spirituel de l'Église, il est juste qu'ils soient châtiés par le pouvoir temporel » : rien de plus juste, en effet, et de plus en harmonie avec l'ordre des deux pouvoirs quand ils étaient unis au sein de la chrétienté; mais aujourd'hui cette union et cet ordre ne sont plus qu'un souvenir.

L'*ad primum* répond qu' « il n'est permis de recevoir le bap-

tême des mains de schismatiques qu'en cas de nécessité » absolue ou de mort; « parce qu'il est mieux de sortir de cette vie avec le signe du Christ, quel que soit celui qui le donne, serait-il même Juif ou païen, que sans ce signe, conféré par le baptême ».

L'*ad secundum* fait observer que « par l'excommunication n'est pas interdite cette communication qui fait que par des conseils salutaires on ramène à l'unité de l'Église ceux qui s'en étaient séparés. Au surplus, la séparation elle-même », que l'excommunication produit, « les ramène aussi, d'une certaine manière, alors que, honteux d'être ainsi séparés, quelquefois ils sont amenés à pénitence ».

L'*ad tertium* dit que « les peines de la vie présente sont médicinales; et voilà pourquoi, lorsqu'une peine ne suffit pas pour réprimer l'homme, on en ajoute une seconde : c'est ainsi, du reste, que même les médecins prescrivent plusieurs remèdes corporels quand il ne s'en trouve pas qui soit, pris tout seul, efficace. De même, aussi, l'Église, quand il s'agit d'hommes que ne réprime point d'une manière suffisante l'excommunication, recourt à la répression du bras séculier. Mais, si une peine suffit, on ne doit point user de la seconde ». On remarquera ce dernier mot de saint Thomas, qui montre jusqu'à quel point la doctrine catholique a toujours su maintenir les droits de la mansuétude et de la miséricorde, ne demandant ou même n'acceptant le secours du bras séculier que dans le cas de la nécessité et en raison d'un bien plus grand.

Après la question du schisme qui troublait la paix de l'Église, nous devons maintenant aborder la grave question de la guerre opposée à la paix des nations. — Qui nous eût fait prévoir que nous aurions à lire cette question, dans notre Commentaire, au moment même où devait être déchaînée sur le monde la plus effroyable des guerres que l'histoire ait connues? Nous l'abordons au jour du 24 mai 1915, quand l'affreuse guerre commencée le 28 juillet 1914 fait rage depuis dix mois entre la Serbie, l'Autriche, l'Allemagne, la Russie, la France, la Belgique, l'Angleterre, la Turquie, y compris même le Japon à un moment donné,

et qu'elle commence à s'étendre à l'Italie, devant, semble-t-il, entraîner d'autres États encore, c'est-à-dire presque tout l'univers. C'est avec une poignante émotion que nous allons recueillir, à la lueur de ces événements, les graves enseignements de notre saint Docteur.

QUESTION XL

DE LA GUERRE

Cette question comprend quatre articles :

1° S'il peut y avoir quelque guerre qui soit permise ?
2° S'il est permis aux clercs de combattre ?
3° S'il est permis aux belligérants d'user de ruses ?
4° S'il est permis de combattre aux jours de fête ?

Ces quatre articles traitent du droit de faire la guerre, de ceux qui peuvent y prendre part, du mode de la faire, des jours où elle doit se faire. — D'abord, du droit de faire la guerre. C'est l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si faire la guerre est toujours un péché?

Quatre objections veulent prouver que « faire la guerre est toujours un péché ». — La première déclare qu' « on n'inflige de peine que lorsqu'il y a péché. Or, le Seigneur marque une peine pour ceux qui font la guerre, selon cette parole écrite en saint Matthieu, ch. XXVI (v. 52) : *Quiconque aura pris le glaive périra par le glaive*. Donc toute guerre est illicite ». — La seconde objection dit que « tout ce qui est contraire au précepte divin est un péché. Or, faire la guerre est contraire au précepte divin. Il est dit, en effet, en saint Matthieu, ch. V (v. 39) : *Moi je vous dis de ne pas résister au mal;* et dans l'Épître *aux Romains*, ch. XII (v. 19) : *Ne vous défendez point, mes très chers; mais laissez passer la colère*. Donc faire la guerre est toujours un péché ». — La troi-

sième objection fait observer que « rien n'est contraire à l'acte de la vertu sinon le péché. Or, la guerre est contraire à la paix. Donc faire la guerre est toujours un péché ». — La quatrième objection remarque que « tout exercice en vue d'une chose licite est lui-même licite; comme on le voit pour les exercices en vue de la science. Or, les exercices de guerre qui se font dans les tournois sont défendus par l'Église; car ceux qui meurent dans ces sortes d'exercices sont privés de la sépulture ecclésiastique. Donc il semble que la guerre est purement et simplement un péché ».

L'argument *sed contra* est un texte de « saint Augustin », qui « dit, dans le discours *Sur le serviteur du centurion* (ép. CXXXVIII) : *Si l'enseignement chrétien blâmait totalement les guerres, à ceux qui demandent conseil pour leur salut, dans l'Évangile, il serait dit de jeter les armes et de se soustraire totalement à la milice. Or, il leur est dit* (S. Luc, ch. III, v. 14) : *Ne vexez personne; et contentez-vous de votre solde. D'autre part, à ceux à qui l'on recommande de se contenter de leur solde, on ne défend pas de faire la guerre* ».

Au corps de l'article, saint Thomas laissant établi par cet argument *sed contra* et aussi par le bon sens des nations qui n'ont jamais considéré que toute guerre fût essentiellement mauvaise, que parfois la guerre peut être bonne, savoir lorsqu'elle est juste, s'applique tout de suite à déterminer les conditions de cette guerre juste qui seule pourra être permise. Et il nous dit que « pour qu'une guerre soit juste, trois choses sont requises. — D'abord, l'autorité du prince, sur l'ordre de qui la guerre doit se faire. C'est qu'en effet il n'est point permis à une personne privée », quelle qu'elle soit, en deçà de l'autorité suprême, « d'engager la guerre » ou le combat : « car elle peut faire valoir son droit au tribunal de son supérieur » : tant qu'il existe une autorité à qui recourir, il n'est point permis d'en appeler aux armes; or, pour les différends des particuliers entre eux, dans une même société, il reste toujours la possibilité de recourir à l'autorité constituée, depuis les tribunaux inférieurs jusqu'au tribunal suprême. Ce n'est que d'une nation à une autre nation qu'il peut se rencontrer le cas de

différends où l'on n'aura plus, pour les résoudre, l'autorité d'un pouvoir social constitué qui soit à même de les solutionner par voie d'autorité. Dans ce cas, il appartiendra à l'autorité suprême dans la nation d'en appeler au seul moyen qui pourra rester quelquefois de faire valoir ses droits et qui sera le recours aux armes. « Pareillement aussi », ajoute saint Thomas, l'autorité du prince ou du pouvoir suprême est requise pour faire la guerre, « parce que le fait de convoquer la multitude », avec autorité et en telle sorte qu'on soit obligé de se rendre, « chose nécessaire pour que la guerre se fasse, n'appartient point à une personne privée ». Mais, par contre, cette intervention de l'autorité suprême est tout ce qu'il y a de plus conforme aux exigences de sa fonction. « Dès là, en effet, que le soin de la chose publique est commis aux princes » ou à ceux qui exercent l'autorité suprême dans une cité, un royaume ou une nation, à quelque titre ou de quelque manière que ce soin leur ait été commis, que ce soit par mode d'élection, ou par voie d'hérédité, ou par une sorte d'institution divine directe, comme ce l'était chez le peuple juif, « il leur appartient de défendre la chose publique de la cité, du royaume ou de la province confiée à leur soin ». C'est là pour eux le plus sacré des devoirs. « Et de même qu'ils la défendent », à l'intérieur, « par le glaive matériel, contre les perturbateurs du dedans, quand ils punissent les malfaiteurs, selon cette parole de l'Apôtre *aux Romains*, ch. XIII (v. 4) : *Ce n'est pas en vain qu'il porte le glaive; car il est le ministre de Dieu, vengeur de colère contre celui qui agit mal;* de même aussi il leur appartient de défendre la chose publique par le glaive de la guerre contre les ennemis du dehors. C'est pour cela qu'il est dit aux princes, dans le psaume (LXXXI, v. 4) : *Arrachez le pauvre de l'oppression du riche; délivrez le misérable de la puissance du pécheur.* Et saint Augustin dit *contre Fauste* (liv. XXII, ch. LXXV) : *L'ordre naturel, approprié à la paix des mortels, demande que l'autorité pour engager la guerre et le conseil pour la poursuivre soient chez les princes* ». — Voilà donc la première condition requise pour qu'une guerre soit juste : c'est qu'elle se fasse au nom et par l'autorité du pouvoir suprême dans un État.

« Secondement », ajoute saint Thomas, « il est requis une cause juste; c'est-à-dire que ceux contre qui l'on engage la lutte méritent qu'on engage cette lutte contre eux en raison d'une certaine faute. Aussi bien saint Augustin dit, au livre des *Questions* (*sur l'Heptateuque, Josué*, q. 10) : *Les guerres justes ont coutume d'être définies : celles qui vengent des injures ; comme si, par exemple, une nation ou une cité doivent être frappées, parce qu'elles ont négligé de venger ce qui a été fait d'inique par quelques-uns des leurs ou de rendre ce qui a été enlevé injustement* ». — On le voit : toute guerre offensive suppose de la part de ceux qu'on attaque une faute contre l'honneur ou contre la justice. Il ne saurait y avoir d'autre raison juste de les attaquer. Mais, par contre, cette raison est toujours juste, alors même qu'il ne s'agirait pas directement des droits de la nation qui attaque. La guerre sera même d'autant plus noble qu'une nation sera plus sensible à l'injure faite à d'autres, surtout quand ces derniers sont plus faibles et plus indignement traités par la nation coupable.

« Troisièmement, il est requis que l'intention de ceux qui font la guerre soit droite; c'est-à-dire qu'on doit se proposer ou de promouvoir le bien ou d'empêcher le mal. Et voilà pourquoi saint Augustin dit, au livre *des Paroles du Seigneur* (cf. canon *Apud*, cause XXII, q. 1) : *Chez les vrais serviteurs de Dieu, sont approuvées ces guerres qui se font non point dans un dessein de cupidité ou de cruauté, mais par amour de la paix, afin que les méchants soient réprimés et que les bons soient secourus*. C'est qu'il peut arriver que même si l'autorité qui engage la guerre est légitime et la cause juste, cependant la guerre soit rendue illicite en raison de l'intention mauvaise » de celui qui la fait; comme si, par exemple, on prenait occasion d'une injure à venger, pour faire une guerre de conquête, de pillage ou d'extermination, destinée à servir des pensées ambitieuses, cupides ou cruelles. « Saint Augustin dit, en effet, dans son livre *contre Fauste* (liv. XXII, ch. LXXIV) : *Le désir de nuire, l'assouvissement de la cruauté dans l'exercice implacable de la vengeance, la férocité de la revanche, la passion de dominer, et autres choses semblables qui se peuvent rencontrer, c'est là ce qui*

dans les guerres est justement condamné ». — Ainsi donc tout autre motif que le bien de la paix, c'est-à-dire la sauvegarde ou le rétablissement de la tranquillité dans l'ordre injustement et coupablement troublé ou menacé, est de nature à rendre une guerre injuste. Même quand il y a une juste cause de faire la guerre, si on fait cette guerre dans des vues d'ambition, ou d'intérêt, ou de vengeance qui dépasse la juste répression de la faute commise, la guerre devient injuste à ce seul titre. Que sera-ce si de tels motifs sont l'unique raison véritable de faire la guerre et qu'on n'invoque d'autres griefs que pour en faciliter l'exécution. Par contre, le bien de la paix se doit entendre ici dans toute sa sainteté et sa rigueur. Et cela veut dire que l'intention de ce bien demandera qu'on aille jusqu'au bout des moyens qui doivent l'assurer : d'abord, en châtiant le coupable selon la mesure de son crime; secondement, en l'obligeant à réparer tous les dommages qu'il a commis; troisièmement, en prenant toutes les mesures, si radicales qu'elles puissent être d'ailleurs, que pourra nécessiter la perversité de sa conduite à l'effet de prévenir le retour de semblables méfaits.

On voit par là que si la droite intention exclut toute vue d'ambition, de convoitise ou de cruauté, elle n'exclut point la prévision et l'acceptation soit de rigueurs à exercer comme juste vengeance, soit de possessions nouvelles à acquérir, par mode de juste compensation ou de prudente sauvegarde, devant faire suite à la guerre juste que l'on entreprend. C'est aussi à cette lumière que l'on doit apprécier la question des nationalités à favoriser ou à reconstituer selon les affinités de race, de langue ou d'histoire. Peut-être y aurait-il aujourd'hui une tendance exagérée à vouloir faire des nationalités un droit absolu qui suffirait à lui seul pour tout justifier dans l'ordre de la guerre. Ce serait là une très grave erreur. Lorsqu'un État a déjà des droits existants, il ne peut être jamais permis d'y porter atteinte pour le seul motif de constituer ou de reconstituer politiquement tels ou tels groupements ethniques qui sembleraient plus en harmonie avec ce qu'on a appelé le principe des nationalités. Ces groupements ne pourront se

réaliser d'une façon légitime que pour une raison de juste compensation ou de prudente sauvegarde à la suite d'une guerre juste; à moins, bien entendu, que l'État qui possède ne consente lui-même à une cession pacifique. Encore est-il bon de remarquer que si la constitution politique de tels groupements était un danger pour les autres nations, celles-ci auraient le droit de travailler à les empêcher ou à les détruire.

L'*ad primum* explique, avec saint Augustin au second livre *Contre les Manichéens* (*Contre Fauste*, liv. XXII, ch. LXX), que « *celui-là prend le glaive, qui, en dehors de tout supérieur ou de tout pouvoir légitime l'ordonnant ou le permettant, s'arme pour verser le sang de quelqu'un.* Mais celui qui sur l'autorité du prince ou du juge, quand il est une personne privée; ou par zèle pour la justice et comme sur l'autorité de Dieu, quand il est une personne publique, use du glaive, celui-là ne prend pas lui-même le glaive, mais il use du glaive qu'un autre lui a commis. Aussi bien n'encourt-il aucune peine. — Et, au surplus, ajoute saint Thomas, même ceux qui usent du glaive en péchant, ne tombent point point toujours sous le glaive. Toutefois, ils périssent toujours par leur propre glaive; parce que le péché qu'ils ont commis en prenant le glaive fera qu'ils seront punis éternellement, à moins qu'ils ne fassent pénitence ». — On aura remarqué cette belle interprétation donnée par saint Augustin et saint Thomas, du texte de l'Évangile, que citait l'objection.

L'*ad secundum* nous donne une autre explication des deux textes cités dans la seconde objection, qui n'est pas moins à retenir. « Ces sortes de préceptes, comme saint Augustin le dit dans son livre du *Sermon du Seigneur sur la Montagne* (liv. I, ch. XIX), doivent toujours être gardés quant à la préparation de l'âme; c'est-à-dire que l'homme doit toujours être prêt à ne pas résister ou à ne pas se défendre s'il en est besoin. Mais parfois il faut agir autrement en raison du bien commun et même pour le bien de ceux avec qui l'on se bat. Aussi bien saint Augustin dit, dans sa lettre *à Marcellin* (ch. II) : *Il faut souvent agir même avec ceux qui s'y opposent, en vue de les plier par une certaine âpreté bénigne. Car celui que l'on prive du pouvoir de mal faire*

subit une utile défaite : rien n'est plus malheureux, en effet, que le bonheur de ceux qui pèchent, alimentant une impunité qui est leur peine et fortifiant une volonté mauvaise qui est leur ennemi domestique ».

L'*ad tertium* déclare, en une parole d'or, que « ceux qui font des guerres justes se proposent la paix. Et, par suite, ils ne sont point contraires à la paix, sinon à la paix mauvaise que le Seigneur *n'est point venu apporter à la terre*, comme il est dit en saint Matthieu, ch. x (v. 34). Aussi bien, saint Augustin dit, dans sa lettre *à Boniface* (ép. CLXXXIX, ou CCV) : *La paix n'est point cherchée pour faire la guerre : mais on fait la guerre pour acquérir la paix. Sois donc pacifique dans tes guerres, afin que ceux que tu combats soient amenés par la victoire à l'utilité de la paix* ». — On voit à quelle distance étaient saint Augustin et saint Thomas de l'affreuse théorie demandant qu'on multiplie les horreurs de la guerre pour épouvanter l'ennemi et l'obliger par là à accepter plutôt la loi du vainqueur. La paix qu'on se propose en pareil cas n'est plus la paix dans la justice, mais le règne de la barbarie dans la destruction et la mort.

L'*ad quartum* dit que « les exercices des hommes portant sur les choses de la guerre ne sont point défendus par mode de défense universelle; ce qui est défendu, ce sont les exercices désordonnés et dangereux d'où proviennent des meurtres et des pillages », comme la chose pouvait arriver facilement soit chez les barbares, soit aussi dans les nations de l'Europe où n'existait pas d'armée permanente et où même en temps de paix des hommes d'armes se livraient sur les terres voisines à des excursions qui tournaient au brigandage. « Mais, chez les anciens, observe saint Thomas, on pratiquait des exercices ordonnés à la guerre qui n'avaient aucun de ces dangers : aussi bien les appelait-on des *méditations d'armes* ou des *guerres non sanglantes*, comme on le voit par saint Jérôme, dans une de ses lettres ». De tels exercices sont aujourd'hui établis presque partout et constituent ce qu'on appelle proprement le service militaire. Le seul reproche qu'on pourrait leur faire serait d'avoir été trop universalisés. C'est là un des fruits des doctrines égalitaires qui ont prévalu un peu partout à la suite de

la Révolution. Au lieu des antiques armées de métier, on a eu le système des nations armées. Il ne semble pas que ce soit là un vrai progrès au point de vue de la vie de la cité et de la nation. Outre qu'en temps de paix, tous les jeunes hommes valides d'une nation consument plusieurs de leurs meilleures années en des exercices qui ne se rapportent point aux diverses professions qui seront normalement les leurs dans la vie privée et publique, il y a encore qu'en temps de guerre toute la vie des nations se trouve en quelque sorte compromise et suspendue. La conception des armées de métier était plus en harmonie avec la nature du corps social. Là, en effet, comme dans le corps naturel, l'ordre demande que les fonctions soient diverses. Aussi bien, de même que dans une cité ou une nation ordonnée tous les citoyens ne sont point chargés de la police intérieure, mais se trouvent constitués à cet effet des hommes spéciaux qui ont pour mission de protéger la paix contre les perturbateurs du dedans, de même il faudrait, semble-t-il, que la mission de protéger la nation contre les perturbateurs du dehors fût confiée à des hommes spéciaux qui en feraient métier et disposeraient tout dans leur vie en vue de cette fin. En se conformant à cette loi du corps social, on arriverait, sinon à supprimer, du moins à limiter les horreurs de la guerre; et l'on n'aurait plus le spectacle de ces effroyables tueries qui ont pour résultat de dépeupler des nations entières.

La guerre a sa place voulue dans l'ordre des choses humaines. La diversité des États et la possibilité où ils se trouvent de subir ou de constater des injustices existant parmi eux rend toujours possible et parfois nécessaire l'intervention à main armée. Cette intervention, quand elle est juste, et quand elle se pratique selon les règles qui lui conviennent, est un des plus beaux actes qui puissent honorer l'humanité; comme aussi, quand elle est injuste, elle constitue, de tous les crimes contre l'ordre humain, le plus horrible. Nous avons vu, à la suite de saint Thomas, quelles conditions fixaient la justice de cette intervention. Il nous faut maintenant examiner certains points qui en précisent l'exécution. Et, d'abord, au sujet de ceux qui

peuvent ou doivent y prendre part, saint Thomas se demande s'il est permis aux clercs et aux évêques de combattre. C'est l'objet de l'article suivant.

Article II.

S'il est permis aux clercs et aux évêques de combattre?

On admirera, ici encore, l'à-propos et l'actualité de cette question que se posait, il y a plus de sept cents ans, notre saint Docteur. Et s'il est vrai que le danger ou le mal de voir les évêques ou les clercs prendre part aux actes de guerre n'avait point au treizième siècle les mêmes causes que de nos jours, les raisons données par saint Thomas pour l'écarter ou pour y remédier sont aujourd'hui plus pressantes que jamais.

Quatre objections veulent prouver qu' « il est permis aux clercs et aux évêques de combattre ». — La première arguë de ce qui a été dit à l'article précédent. « Les guerres, avons-nous dit, sont permises et justes, en tant qu'elles protègent les pauvres et toute la république contre les injures des ennemis. Or il semble que ceci est surtout le propre des prélats. Saint Grégoire dit, en effet, dans une de ses homélies (hom. XIV *sur l'Évangile*) : *Le loup se jette sur les brebis toutes les fois qu'un impie et un ravisseur opprime quelque fidèle ou quelque petit que ce puisse être. Mais celui qui paraissait être le pasteur et qui ne l'était pas, laisse les brebis et s'enfuit, alors que craignant pour lui le péril il n'a pas le courage de résister à l'injustice.* Donc il est permis aux prélats et aux clercs de combattre ». — La seconde objection est un texte de « saint Léon IV, pape », qui « écrit, cause XXIII, q. VIII (canon *Igitur*) : *Alors que souvent des nouvelles contraires arrivaient du pays des Sarrasins, quelques-uns disaient que les Sarrasins devaient venir en secret et furtivement dans le port des Romains. A cause de cela, nous avons commandé que notre peuple se rassemble et qu'il descende au rivage de la mer.* Donc il est permis aux évêques de procéder à la guerre ». — La troisième objection dit que « la raison est la même que

l'homme fasse une chose ou qu'il consente à ce qu'un autre la fasse; selon cette parole de l'Épître *aux Romains*, ch. I (v. 32) : *Sont dignes de mort, non pas seulement ceux qui font ces choses, mais aussi ceux qui consentent qu'on les fasse.* Or, celui-là surtout consent, qui pousse les autres à faire une chose. D'autre part, il est permis aux évêques et aux clercs de pousser les autres à faire la guerre; car il est dit, cause XXIII, q. VIII (canon *Hortatu*), que *par l'exhortation et les prières d'Adrien, évêque de la ville de Rome, Charles entreprit la guerre contre les Lombards.* Donc il est permis aux évêques et aux clercs de combattre ». — La quatrième objection déclare que « ce qui est en soi honnête et méritoire n'est point défendu aux clercs et aux prélats. Or, faire la guerre est parfois honnête et méritoire; car il est dit, cause XXIII, q. VIII (canon *Omni timore*), que *si quelqu'un meurt pour la vérité de la foi et le salut de la patrie et la défense des chrétiens, il reçoit de Dieu la récompense céleste.* Donc il est permis aux évêques et aux clercs de faire la guerre ».

L'argument *sed contra* oppose qu' « à Pierre, dans la personne des évêques et des clercs, il est dit en saint Matthieu, ch. XXVI (v. 52) : *Remets ton glaive dans le fourreau.* Donc il ne leur est point permis de combattre ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous va donner une des plus belles pages de politique humaine et chrétienne. Il part de ce principe qu' « au bien de la société humaine plusieurs choses sont nécessaires. Or, les offices divers sont mieux remplis et d'une façon plus appropriée par des hommes divers que par un même homme, comme on le voit par Aristote dans sa *Politique* (liv. I, ch. I, n. 5 ; de S. Th., leç. I). Et il est même certains offices tellement opposés l'un à l'autre qu'il est impossible qu'ils soient exercés simultanément d'une façon convenable. C'est, du reste, pour cela que les offices moindres sont interdits à ceux qui doivent vaquer à de plus grands ; comme, par exemple, les choses du négoce sont interdites par les lois humaines à ceux qui doivent s'occuper des travaux de la guerre (cod. XII, XXXV, *de Re militari*). — Or, précisément, les travaux de la guerre sont le plus incompatibles avec les offices qui sont le propre des évêques et des clercs. D'abord, pour une raison

générale. C'est que les travaux de la guerre se font au milieu des plus grands troubles; d'où il suit qu'ils empêchent grandement la contemplation des choses divines, la louange de Dieu, et la prière pour le peuple, toutes choses qui appartiennent à l'office des clercs. Aussi bien, comme les choses du négoce, parce qu'elles embarrassent trop l'esprit, sont interdites aux clercs (cause XXIII, q. III), de même aussi les choses de la guerre (cause XXIII, q. VIII); selon cette parole de la seconde Épître *à Timothée*, ch. II (v. 4) : *Celui qui appartient à la milice divine ne s'embarrasse point dans les affaires du siècle.* — Il est une seconde raison qui est spéciale. Et c'est que tous les ordres des clercs sont ordonnés au ministère de l'Autel, dans lequel sous le Sacrement est représentée la Passion du Christ, selon cette parole de la première Épître *aux Corinthiens*, ch. XI (v. 26) : *Toutes les fois que vous mangerez de ce pain ou que vous boirez à ce calice, vous annoncerez la mort du Seigneur en attendant qu'Il vienne.* Il suit de là qu'il ne convient pas aux clercs de tuer ou de répandre le sang, mais plutôt d'être prêts à donner leur propre sang pour le Christ, afin d'imiter par leurs actes ce qui s'accomplit par leur ministère. C'est aussi pour cela qu'il a été établi que ceux qui répandent le sang, même sans qu'il y ait faute de leur part, sont irréguliers. Or, jamais, à quelqu'un qui est député à un office, ne peut être permis ce qui le rend impropre à cet office. Et voilà pourquoi il n'est absolument pas permis aux clercs de faire la guerre qui est ordonnée à l'effusion du sang ». — Des deux raisons que vient de nous donner saint Thomas, la première vaut contre toute obligation astreignant les clercs au service militaire, même en temps de paix. Quant à la seconde, elle s'applique directement à l'obligation de porter les armes et de combattre en temps de guerre. Toutes deux sont fondées sur le principe de la distinction des rôles ou des offices essentielle au bien de la société. Elles tirent toutes deux une valeur exceptionnelle de l'importance et de la sainteté du rôle ou de l'office qui est celui des clercs. Des lois tyranniques mises en vigueur dans certains pays chrétiens au nom des principes de la démocratie révolutionnaire, il n'en est pas, si l'on excepte les lois

directement opposées à la loi de Dieu, qui doivent être réprouvées avec plus de fermeté et de juste indignation que les lois obligeant les clercs au service militaire et les contraignant à se battre en temps de guerre. De ce que l'Église a cru devoir les subir pour éviter un plus grand mal, et de ce que Dieu Lui-même a su en tirer un bien réel, il n'en résultera jamais qu'elles soient en elles-mêmes chose licite. Aux yeux de la saine raison comme aux yeux de la foi, elles demeurent essentiellement une criminelle folie.

L'*ad primum* répond que « les prélats doivent résister, non seulement aux loups qui dans l'ordre spirituel tuent leur troupeau, mais même aux ravisseurs et aux tyrans qui le vexent dans l'ordre temporel ; toutefois, ce n'est point en usant eux-mêmes personnellement des armes matérielles ; c'est en usant des armes spirituelles, selon cette parole de l'Apôtre dans la seconde épître *aux Corinthiens*, ch. x (v. 4) : *Les armes de notre milice ne sont point les armes charnelles mais les armes spirituelles :* lesquelles armes sont les admonitions salutaires, les dévotes prières, et contre les obstinés la sentence d'excommunication ».

L'*ad secundum* déclare expressément que « les prélats et les clercs, sur l'ordre de leurs supérieurs, peuvent prendre part aux guerres, non à l'effet de combattre eux-mêmes de leur propre main, mais pour subvenir, dans l'ordre spirituel, à ceux qui combattent justement, en les exhortant, en les absolvant et en leur fournissant les autres secours spirituels de même nature. C'est ainsi que dans l'ancienne loi il était ordonné, au livre de *Josué*, ch. vi (v. 4 ; cf. *Nombres*, ch. x, v. 9), que les prêtres sonnassent des trompettes sacrées dans la guerre. Dans ce but il a été concédé aux clercs et aux évêques de prendre part aux guerres. Mais que d'aucuns combattent de leur propre main, c'est un abus ». Il s'agissait alors de l'abus de certaines personnalités ecclésiastiques, trop oublieuses de leur caractère sacré, qui se laissaient entraîner, par des motifs divers, à marcher d'elles-mêmes au combat. Aujourd'hui, c'est du côté des autorités civiles qu'est venue, par mode de système criminel et impie, en vertu des faux principes de

l'égalité démocratique et du dogme du laïcisme, l'usurpation sacrilège astreignant les clercs à porter les armes et à n'être plus que des soldats. Le rôle du prêtre est tout autre : et s'il peut, s'il doit même, selon que la hiérarchie l'ordonnera, intervenir dans les choses de la guerre, ce ne peut et ce ne doit être qu'en conformité avec son caractère sacré et ses sublimes fonctions de pasteur des âmes.

L'*ad tertium* précise encore cette part que le clergé peut ou doit prendre dans les choses de la guerre. « Comme il a été dit plus haut (q. 23, art. 4, *ad* 2um), toute puissance et tout art ou toute vertu qui a pour objet la fin doit régler en vue de cette fin les choses qui s'y rapportent. Or, les guerres temporelles dans le peuple fidèle sont ordonnées, comme à leur fin, au bien spirituel divin qui est l'objet propre de la vocation des clercs. Il suit de là qu'il appartient aux clercs de disposer et d'amener les autres à faire les guerres justes », sans que cependant ils aient le droit d'y prendre part eux-mêmes en combattant de leur propre main, comme le voulait l'objection. « C'est qu'en effet il ne leur est point interdit de combattre pour ce motif que ce soit là un péché ; mais parce que l'exercice de cet acte » est en opposition avec leur caractère sacré et « ne convient pas à leur personne ». — Nous voyons, par cette lumineuse réponse, que bien loin d'avoir à s'opposer à toute guerre comme telle, le clergé peut et doit même parfois être le premier à promouvoir la guerre en y excitant le peuple fidèle commis à ses soins. Toutefois, ce n'est qu'à une guerre juste, et plus spécialement à une guerre où les intérêts du bien spirituel divin sont en jeu, que le clergé doit ainsi prendre une part active sous forme d'invitation ou d'excitation. Tel était, du temps de saint Thomas, le cas des expéditions saintes connues sous le nom de croisades. — Que s'il ne s'agissait que d'intérêts purement temporels, et de guerres entre peuples chrétiens, surtout si dans ces sortes de guerres, soit la fin véritable qui les commande, soit le mode dont elles se font les rendait injustes et criminelles, le rôle du clergé pourrait être tout autre que celui de les approuver, d'y exciter, d'y encourager leurs fidèles, ou même, suivant les cas, d'y prêter un con-

cours personnel quelconque. Les illusions d'un faux patriotisme peuvent ici très facilement conduire à des actes qui deviennent pour la raison chrétienne une sorte de scandale.

L'*ad quartum* complète d'un mot toute cette grande doctrine de l'abstention du clergé par rapport aux actes de guerre. « Bien que pratiquer des guerres justes soit chose méritoire, cependant cela devient chose défendue aux clercs en raison d'œuvres plus méritoires auxquelles ils se trouvent députés. C'est ainsi que l'acte du mariage peut être méritoire; et cependant il est chose que l'on réprouve en ceux qui ont voué la virginité, à cause de l'obligation qui les lie à un bien plus grand ». — Nous voyons, par ce mot de saint Thomas, que, proportion gardée, obliger les clercs à porter les armes et à combattre est une sorte de profanation comparable à celle qui consiste dans la violation des vierges consacrées à Dieu.

Après cette question si essentielle du rôle du clergé par rapport à la guerre, saint Thomas se demande, sur le mode dont la guerre doit être faite, si l'on peut y user de ruses. C'est l'objet de l'article qui suit.

Article III.

S'il est permis dans les guerres d'user de ruses?

Trois objections veulent prouver qu' « il n'est point permis dans les guerres d'user de ruses ». — La première en appelle à ce qu' « il est dit dans le *Deutéronome*, ch. XVI (v. 20) : *Accomplis d'une façon juste ce qui est juste*. Or, les ruses ou les embûches, parce qu'elles constituent des fraudes, semblent appartenir à l'injustice. Donc il ne faut point user de ruses ou d'embûches même dans les guerres justes ». — La seconde objection fait remarquer que « les ruses ou les embûches et les fraudes semblent s'opposer à la fidélité » ou à la foi que les hommes se doivent entre eux, « comme s'y opposent aussi les mensonges. Or, parce que nous devons garder à tous la foi »

de la parole, « il n'est jamais permis de mentir à quelqu'un, ainsi qu'on le voit par saint Augustin, dans son livre *Contre le mensonge*. Puis donc que *la foi doit être gardée envers son ennemi*, comme saint Augustin le dit dans sa lettre *à Boniface* (ép. CLXXXIX, ou CCV), il semble qu'on ne doit pas user de ruses ou d'embûches contre les ennemis ». — La troisième objection cite le mot de Notre-Seigneur en « saint Matthieu », où « il est dit, ch. VII (v. 12) : *Ce que vous voulez que les hommes vous fassent, faites-le leur aussi;* et ceci doit s'observer envers tous ceux qui sont notre prochain. D'autre part, les ennemis sont aussi notre prochain. Puis donc que nul ne veut qu'on use envers lui de ruses ou de fraudes, il semble que nul ne doit procéder par ruses dans la manière de faire la guerre ».

L'argument *sed contra* apporte un texte de « saint Augustin », qui « dit, au livre des *Questions* (*sur l'Heptateuque, sur Josué*, q. X) : *Quand une guerre juste est engagée, que l'on combatte ouvertement ou avec ruse, il n'importe à la justice*. Et il le prouve par l'autorité du Seigneur qui ordonne à Josué de poser des embûches aux habitants de la cité de Hai, comme on le voit dans le livre de *Josué*, ch. VIII (v. 2) ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare que « les embûches ou les ruses sont ordonnées à tromper les ennemis. Or, c'est d'une double manière que quelqu'un peut être trompé par l'acte ou la parole d'un autre. Ou bien parce qu'on lui dit une chose fausse ou parce qu'on ne tient pas la promesse donnée. Et ceci est toujours défendu. De cette sorte, nul ne doit tromper ses ennemis : il y a, en effet, des droits de la guerre et des pactes qui même entre ennemis doivent être observés, comme le dit saint Ambroise au livre *des Devoirs* (liv. I, ch. XXIX). D'une autre manière, quelqu'un peut être trompé sur notre acte ou sur notre parole, parce que nous ne lui découvrons point notre dessein ou notre pensée. Or, nous ne sommes pas toujours tenus de le faire; car même dans la doctrine sacrée beaucoup de choses doivent être tenues cachées, surtout à l'égard des infidèles, pour qu'ils ne les tournent point en dérision, selon cette parole que nous lisons en saint Matthieu, ch. VII (v. 6) : *N'allez pas donner les choses saintes aux chiens*. Combien plus devons-

nous cacher les choses que nous préparons pour combattre les ennemis. Aussi bien, parmi les autres instructions relatives à l'art militaire, celle-ci se place au premier rang, de cacher ses desseins afin qu'ils ne parviennent pas à l'ennemi, comme on le voit dans le livre des *Stratagèmes* de Frontin (liv. I, ch. I). Cette occultation appartient à la raison des ruses ou des embûches dont il est permis d'user dans les guerres justes. — Et ces ruses ne sont point proprement des fraudes; elles ne s'opposent point non plus à la justice; ni à la volonté ordonnée » ou raisonnable du prochain; « car ce serait un vouloir désordonné si quelqu'un voulait que rien ne lui fût caché par les autres. — Aussi bien, ajoute saint Thomas, les objections se trouvent résolues du même coup ».

Ici encore, l'enseignement de notre saint Docteur ne saurait trop être médité et retenu. Il précise de façon admirable ce qui est honnête et ce qui ne l'est point dans la manière de faire la guerre. En toute guerre juste, on a le droit de travailler à triompher de son ennemi. Or, à côté de la lutte ouverte par la mise en usage des armes que le droit des gens autorise, il y a la lutte cachée, si l'on peut ainsi dire, qui est destinée à préparer l'autre et à en assurer le succès. Ici, la condition essentielle de moralité se formule en ces deux mots de saint Thomas qui doivent tout commander : cacher, du mieux possible, son propre jeu; mais ne jamais rien faire ou rien dire qui soit une violation de la parole donnée, ou qui constitue proprement un mensonge. Même dans la guerre, si acharnée d'ailleurs qu'une guerre puisse être, la vérité et la justice doivent garder, de façon imprescriptible, leurs droits, sous peine de transformer ce qu'on a si bien appelé une école d'honneur, en quelque chose de si hideux qu'il n'y reste plus rien d'humain. Qu'on se rappelle, à ce sujet, le mot de Velleius Paterculus disant des anciens Germains, du temps de Tibère : *Ut illi, quod nisi expertus vix credebat* [*Varus*], *in summa ferilate versutissimi, natumque mendacio genus : — Ces hommes sont d'un tel raffinement et d'une telle perversité dans la plus extrême cruauté que Varus avait peine à le croire sans l'avoir expérimenté : et c'est une race née pour le mensonge* » (Histoire romaine, liv. II, ch. LVII).

Un dernier point est examiné par saint Thomas, au sujet de la guerre; et c'est de savoir s'il est permis de combattre aux jours de fête. Ce va être l'objet de l'article suivant.

Article IV.

Si, aux jours de fête, il est permis de combattre?

Trois objections veulent prouver qu' « aux jours de fête, il n'est pas permis de combattre ». — La première arguë de ce que « les jours de fête sont institués pour vaquer aux choses divines; aussi bien ils se trouvent compris dans l'observance du sabbat qui est marquée dans l'*Exode*, ch. xx (v. 8 et suiv.); car le mot *sabbat* signifie *repos*. Or, les guerres sont au plus haut point pleines de trouble et d'agitation. Donc il n'est absolument pas permis de combattre les jours de fête ». — La seconde objection rappelle que « dans Isaïe, au chapitre LVIII (v. 3, 4), quelques-uns sont blâmés de ce que, durant les jours de jeûne, ils *exigent le paiement de ce qu'on leur doit et engagent des querelles, frappant même du poing*. Donc, à plus forte raison, doit-il être défendu de faire la guerre durant les jours de fête ». — La troisième objection déclare qu' « il n'est jamais permis de faire quelque chose de mal pour éviter un dommage temporel. Or, faire la guerre durant les jours de fête semble une chose de soi désordonnée. Donc nul ne doit faire la guerre pendant les jours de fête pour éviter quelque dommage temporel que ce puisse être ».

L'argument *sed contra* oppose qu' « il est dit, au premier livre des *Machabées*, ch. II (v. 41) : *Les Juifs prirent une sage résolution, disant : Tout homme, quel qu'il soit, qui viendra vers nous pour nous faire la guerre le jour du sabbat, nous combattrons contre lui* ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « l'observation des fêtes n'empêche point ce qui est ordonné au salut des hommes, même dans l'ordre corporel. Aussi bien le Seigneur fait reproche aux Juifs, leur disant, dans saint Jean, ch. VII

(v. 23) : *Vous vous indignez contre moi parce que j'ai constitué sain un homme tout entier, le jour du sabbat?* Et de là vient que les médecins peuvent licitement traiter leurs malades durant les jours de fête. Or, le salut de la république ordonné à empêcher le meurtre d'un grand nombre et des maux innombrables soit temporels soit spirituels mérite d'être sauvegardé beaucoup plus que le salut corporel d'un homme particulier. Il suit de là que pour la protection de la république des fidèles, il est permis de faire les guerres justes durant les jours de fête, pourvu toutefois que la nécessité le demande : si, en effet, quand la nécessité presse, on voulait s'abstenir de faire la guerre, ce serait tenter Dieu. Mais, quand la nécessité cesse, il n'est point permis de faire la guerre, pendant les jours de fête, pour les raisons qui ont été données » dans les objections.

« Et, par là même ces objections se trouvent résolues ».

Rien de plus sage et de plus en harmonie avec tous les principes divins et humains, que cette conclusion de saint Thomas. Ce serait un scrupule déraisonnable, et, à vrai dire, un péché contre l'honneur même de Dieu de se reposer sur Lui seul du salut public quand le danger presse et qu'on est soi-même en mesure d'y parer. Mais, d'autre part, si aucun péril immédiat n'y oblige, il y aurait manque de respect pour les choses de Dieu de troubler par le tumulte des armes la paix des jours qui lui sont consacrés. Pratiquement, à considérer la complexité des guerres modernes et le rôle que peut jouer en vue du succès final, le fait de surprendre l'ennemi ou de ne point se laisser surprendre par lui, on peut dire que la raison de nécessité existe toujours et qu'on peut engager le combat, n'importe quel jour de dimanche ou de fête, selon que pourra le demander l'opportunité de la tactique. Bien plus, et à vrai dire, la guerre a pris de nos jours une telle forme, du moins la grande guerre des nations selon que nous l'avons vue ensanglanter l'Europe, qu'elle n'est plus comme autrefois une succession de batailles intermittentes, mais une sorte d'immense bataille ininterrompue qui va faisant rage pendant des mois et où l'on ne peut plus distinguer, sur la ligne du front, ni un jour ni une heure destinés au repos.

La raison que nous donnait saint Thomas dans ce dernier article nous montre une fois de plus la grandeur du crime que constitue la guerre injuste troublant du dehors la paix des cités et des nations. Qu'il s'agisse de simples intérêts temporels ou, à plus forte raison, des intérêts de la foi, toute agression qui s'attaque à un pays pour y porter atteinte, est le plus grave des péchés contre l'amour du prochain. Mais lorsque cette agression revêt certains caractères de perfidie ou de parjure, d'universel mépris du droit des gens, d'ambition et de cupidité insatiables, d'impudeur dans le mensonge et la cruauté, le crime prend de telles proportions qu'il en devient inexpiable. Et s'il est constant qu'il procède du plus insupportable orgueil, comment n'y pas voir, à un titre spécial, la marque de celui que l'Évangile appelle le père du mensonge, et dont il nous dit qu'il fut homicide dès le commencement, ayant voulu, par motif d'orgueil et de haine, voir à ses pieds tout le monde créé pour y régner à la place même de Dieu. Aussi bien n'y a-t-il plus lieu de s'étonner qu'un tel crime soit de nature à soulever contre lui le genre humain et à liguer successivement les diverses nations pour défendre la plus noble des causes.

Si la paix des hommes peut être troublée par l'action criminelle des ennemis du dehors, elle peut se trouver aussi compromise par des actes désordonnés à l'intérieur d'une même cité ou d'une même nation. De ce chef, on a, suivant qu'il s'agit d'une lutte des particuliers entre eux ou des gouvernés contre le pouvoir, la rixe et la sédition. Saint Thomas va les étudier l'une après l'autre. D'abord, la rixe. C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION XLI

DE LA RIXE

Cette question comprend deux articles :

1° Si la rixe est un péché ?
2e Si elle est fille de la colère ?

Article Premier.

Si la rixe est toujours un péché ?

Trois objections veulent prouver que « la rixe n'est pas toujours un péché ». — La première dit que « la rixe semble être une certaine contention : et, en effet, saint Isidore dit, au livre des *Étymologies* (livre X, à la lettre R), que *le mot rixe vient du rictus ou de la gueule des chiens toujours ouverte : car l'amateur de rixes est toujours prêt à contredire, et il se délecte dans les querelles, et il cherche toujours à contester*. Or, la contention n'est pas toujours un péché. Donc la rixe ne l'est pas non plus ». — La seconde objection rappelle qu' « il est dit, dans la *Genèse*, ch. XXVI (v. 21), que *les serviteurs d'Isaac creusèrent un puits, et qu'à son sujet ils eurent aussi des rixes*. Or, il n'est pas à croire que les serviteurs d'Isaac se fussent livrés à des rixes en public sans qu'il s'y fût opposé, si c'était là un péché. Donc la rixe n'est pas un péché ». — La troisième objection fait observer que « la rixe semble être une sorte de guerre privée. Or, la guerre n'est pas toujours un péché ».

L'argument *sed contra* en appelle à l'Épître *aux Galates*, ch. V (v. 20, 21), où « les rixes sont énumérées parmi les œuvres de la chair qui *ne permettent point, à ceux qui les accomplissent*,

d'entrer dans le Royaume des cieux. Donc les rixes, non seulement sont des péchés, mais encore sont des péchés mortels ».

Au corps de l'article, saint Thomas fait observer que « comme la contention » ou la contestation « implique une certaine contradiction de paroles, de même aussi la rixe implique une certaine contradiction dans les actes ; aussi bien, sur le mot de l'Épître *aux Galates*, ch. v (v. 20, 21) », que citait l'argument *sed contra*, « la glose dit que les rixes ont lieu *quand sous le coup de la colère des hommes se frappent entre eux*. Il semble donc que la rixe soit comme une sorte de guerre privée, qui se fait entre personnes privées, non en vertu de quelque autorité publique, mais plutôt en raison d'une volonté désordonnée. Et voilà pourquoi la rixe implique toujours un péché. Elle est un péché mortel en celui qui attaque les autres injustement : car nuire au prochain en portant les mains sur lui ne va point sans péché mortel. Du côté de celui qui se défend, la rixe peut être sans aucun péché, quelquefois avec un péché véniel, et quelquefois avec un péché mortel, selon la diversité du sentiment qui anime celui qui se défend, et aussi selon la diversité du mode de se défendre. Si, en effet, il se défend mû par la seule volonté de repousser l'attaque injuste et avec la modération voulue, il n'y a point de péché ; et, dans ce cas, à proprement parler, il n'y a point de rixe de sa part. Mais s'il se défend mû par des pensées de vengeance ou de haine et en dépassant la mesure que la défense exige, il y a toujours un péché ; le péché sera véniel, quand il ne s'agit que d'un léger mouvement de haine ou de vengeance qui se mêle à la défense, ou s'il n'y a qu'un léger excès dans la manière de se défendre ; il sera mortel s'il répond à celui qui l'attaque avec le dessein arrêté de le tuer ou de le frapper gravement ».

L'*ad primum* répond que « la rixe ne dit point simplement une contention ; et dans les paroles de saint Isidore que citait l'objection il y a trois choses qui indiquent le côté désordonné de la rixe. D'abord, la promptitude de l'esprit à contester ; ce qui est signifié par ces mots : *toujours prêt à contredire*. Ensuite, le plaisir qu'on trouve à contredire ; et c'est indiqué par ces mots : *il se délecte dans les querelles*. Enfin, la provoca-

tion à ces sortes d'actes, ce qui est marqué par ces mots : *il cherche toujours à contester* ».

L'*ad secundum* déclare qu' « il n'est point dit, dans ce texte de la *Genèse*, que les serviteurs d'Isaac ont eux-mêmes cherché querelle ; mais il le faut entendre des habitants du pays qui leur cherchèrent querelle à eux. Et, par suite, c'étaient ces habitants qui péchaient, non les serviteurs d'Isaac qui étaient victimes d'une injuste violence ».

L'*ad tertium* rappelle que « la guerre, pour être juste, doit se faire par l'autorité de la puissance publique, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 40, art. 1). La rixe, au contraire, se fait par un mouvement privé qui a pour cause la colère ou la haine. Si, en effet, le ministre du prince ou du juge s'attaque, en vertu de l'autorité publique, à certains hommes qui se défendent, il n'y a point rixe du côté de ceux qui attaquent, mais bien du côté de ceux qui résistent à la puissance publique. D'où il suit que les premiers ne pèchent point, mais ceux-là pèchent qui se défendent injustement ». — On voit par là qu'il n'est jamais permis de résister aux agents de la force publique, quand ils agissent en vertu et par le mandat de l'autorité qu'ils représentent, quand cette autorité est légitime et qu'elle ordonne d'une façon juste. Si le pouvoir qui commande était un pouvoir tyrannique, dans ce cas, l'on devrait appliquer le principe des lois injustes dont il a été parlé à la question 96, art. 4 de la *Prima-Secundæ*, et que nous allons retrouver à la question suivante, en traitant de la sédition.

Saint Thomas vient de nous dire que la rixe était une sorte de guerre privée qui se fait entre particuliers sans aucun mandat de l'autorité publique ; et qu'à ce titre elle était toujours, de soi, en celui qui en est l'auteur, une faute grave. Cette doctrine s'applique à ce qu'on a appelé le duel et qui diffère seulement de la rixe en ce que la lutte semble se faire plus à froid, avec préméditation réciproque et selon des conventions qui lui donnent une certaine solennité. Aussi bien, tandis que la rixe qui procède de la passion, a quelque chose de brutal et d'infamant, le duel, au contraire, présente un faux semblant

d'honneur et de courage, qui, dans certains milieux et à certaines époques, l'ont rendu ou le rendent encore particulièrement dangereux. Il est même des hommes qui ont peine à y voir un péché et qui tiennent rigueur à l'Église d'y être opposée comme elle l'est d'une façon absolue. La raison qui le condamne est pourtant bien simple. Saint Thomas nous l'a donnée ici dans cet article et dans la question de la guerre. Le recours aux armes ne doit exister parmi les hommes que si l'autorité de la raison est impuissante à se faire reconnaître. Or, dans toute société ordonnée, tout différend des particuliers entre eux a de pouvoir être réglé par une autorité supérieure qui est celle de la raison publique. Lors donc que cette autorité existe, nul n'a le droit de régler autrement que par elle les différends que la raison des particuliers est impuissante à régler. Voilà la raison foncière qui condamne le duel et qui en fait un acte essentiellement désordonné quoique d'apparence noble et raisonnable. Il ne sera jamais un acte de vrai courage et de véritable honneur, ces deux choses n'allant point sans la raison. Il est, au fond, un acte d'anarchie, puisqu'il nie, en fait, dans tel cas particulier, la valeur d'autorité de la raison publique. Et parce que son côté spécieux le rend plus particulièrement dangereux, que d'ailleurs il peut entraîner dans une société les conséquences les plus désastreuses, l'Église n'a cessé de le condamner avec un redoublement d'insistance et de rigueur. C'est ainsi qu'elle a prononcé la sentence d'excommunication réservée d'une façon simple au souverain Pontife, contre ceux qui, dans le duel, provoquent, acceptent, sont complices, prêtent la main ou favorisent, ou même assistent intentionnellement comme spectateurs. Cf. Bulle *Apostolicæ Sedis*. Tout catholique doit se tenir absolument à cette défense ; et tout subir plutôt que de l'enfreindre.

Après avoir examiné la nature de la rixe, saint Thomas se demande si elle est fille de la colère. C'est l'objet de l'article suivant.

Article II.

Si la rixe est fille de la colère?

Nous avons ici cinq objections. Elles veulent prouver que « la rixe n'est point fille de la colère ». — La première cite le mot de « saint Jacques », qui « dit, ch. IV (v. 1) : *D'où viennent les guerres et les querelles parmi vous? N'est-ce point des concupiscences qui combattent dans vos membres?* Or, la colère n'appartient point au concupiscible. Donc la rixe n'est point fille de la colère, mais plutôt de la concupiscence ». — La seconde objection est un texte des *Proverbes*, ch. XXVIII (v. 25), où « il est dit : *Celui qui se vante ou qui se gonfle excite les querelles.* Or, la rixe semble être une même chose avec la querelle. Donc il semble que la rixe est fille de l'orgueil ou de la vaine gloire, dont le propre est de s'exalter et de se glorifier ». — La troisième objection est un autre texte des *Proverbes*, ch. XVIII (v. 6), où « il est dit : *Les lèvres du sot se mêlent aux rixes.* Or, la sottise diffère de la colère; car elle ne s'oppose point à la mansuétude, mais plutôt à la sagesse ou à la prudence. Donc la rixe n'est point fille de la colère ». — La quatrième objection en appelle encore aux *Proverbes*, ch. X (v. 12), où « il est dit : *La haine suscite les rixes.* Or, *la haine provient de l'envie*, comme le dit saint Grégoire au livre XXXI de ses *Morales* (ch. XLV, ou XVII, ou XXXI). Donc la rixe n'est point fille de la colère, mais de l'envie ». — La cinquième objection, tirée, elle aussi, des *Proverbes*, ch. XVII (v. 29), rappelle qu' « il est dit : *Celui qui médite des discordes provoque des rixes.* Or, la discorde est fille de la vaine gloire, comme il a été dit plus haut (q. 37, art. 2). Donc la rixe l'est aussi ».

L'argument *sed contra* oppose que « saint Grégoire dit, au livre XXXI de ses *Morales*, que *de la colère sort la rixe.* Et, dans le livre des *Proverbes*, ch. XV (v. 18) et chap. XXIX (v. 22), il est dit : *L'homme colérieux provoque les rixes* ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « comme il

a été dit (art. préc.), la rixe implique une certaine contradiction allant jusqu'aux voies de fait, tandis que l'un s'efforce de blesser l'autre. Or, c'est d'une double manière qu'un homme peut se proposer d'en blesser un autre. Ou, comme se proposant, d'une façon absolue, le mal de cet autre ; et ceci relève de la haine, qui a pour but de blesser son ennemi, ou à découvert ou en secret. D'une autre manière, un homme se propose d'en blesser un autre, avec cette condition que cet autre le sache et y répugne ; or, c'est là ce qu'implique le nom de rixe. Ceci appartient proprement à la colère, qui est l'appétit de la vengeance. Il ne suffit point, en effet, à celui que la colère anime, qu'il nuise en secret à celui qui est l'objet de sa colère, mais il veut que celui-ci le sente et qu'il souffre quelque chose contre sa volonté, comme vengeance de ce qu'il a fait, ainsi qu'on le voit par ce qui a été dit plus haut, au sujet de la passion de la colère (*1ª-2ªe*, q. 46, art. 6, *ad 2um*). Aussi bien la rixe vient proprement de la colère ».

L'*ad primum* fait observer que « comme il a été dit plus haut (*1ª-2ªe*, q. 24, aliàs 25, art. 1), toutes les passions de l'irascible viennent des passions du concupiscible. Et, à ce titre, ce qui vient immédiatement de la colère vient aussi de la concupiscence comme de sa raison première ».

L'*ad secundum* dit que « le fait de se vanter ou de se gonfler, qui est le propre de l'orgueil ou de la vaine gloire, n'excite point directement la querelle ou la rixe, mais à titre d'occasion, pour autant que la colère en résulte, alors que tel autre tient pour une injure personnelle que quelqu'un se préfère à lui ; d'où il suit que les querelles et les rixes viennent de la colère ».

L'*ad tertium* rappelle que « comme il a été dit plus haut (*1ª-2ªe*, q. 48, art. 3), la colère empêche le jugement de la raison. Aussi bien, de ce chef, elle ressemble à la sottise. Et de là vient qu'elles ont un effet commun ; car c'est d'un manque de raison que provient le fait qu'on se propose de blesser quelque autre d'une façon désordonnée ». — Ce mot de saint Thomas confirme expressément ce que nous disions plus haut, que dans le duel, sous des apparences de raison et d'honneur,

se cache en réalité un manque de raison et un acte d'anarchie.

L'*ad quartum* insiste sur la nature du sentiment qui inspire la rixe et sa différence d'avec le sentiment de la haine. « La rixe, bien que parfois elle ait pour cause la haine, n'est pourtant pas l'effet propre de la haine. C'est qu'en effet il est en dehors de l'intention de celui qui hait, qu'il blesse son ennemi par mode de rixe ou de lutte et ouvertement : car, parfois, il cherche aussi à le frapper d'une façon occulte; mais quand il voit qu'il est le plus fort, alors il se propose de frapper en luttant et avec éclat. Au contraire, frapper quelqu'un par voie de rixe et de querelle est l'effet propre de la colère, pour la raison déjà dite » (au corps de l'article).

L'*ad quintum* fait remarquer que « des rixes suit la haine et la discorde dans les cœurs de ceux qui s'y livrent. Et voilà pourquoi celui qui *médite* ou qui se propose de semer les discordes parmi certains hommes, s'applique à les faire se quereller; c'est ainsi, du reste, que chaque péché peut commander l'acte d'un autre péché, l'ordonnant à sa fin. Mais il ne suit point de là que la rixe soit fille de la vaine gloire proprement et directement ».

Après la rixe, qui est une sorte de guerre privée entre des particuliers en dehors de tout mandat de l'autorité publique ou même contre les agents de cette autorité, non point en raison de l'autorité qu'ils représentent et pour secouer son joug, mais pour échapper à l'emprise de la force qui les atteint momentanément, saint Thomas examine un dernier point ayant trait aux vices d'action qui s'opposent à la paix, dans une même cité ou une même nation, en impliquant la révolte ou le désordre dans le peuple lui-même considéré comme tel ou comme formant un tout. C'est l'étude de la sédition. Elle va faire l'objet de la question suivante.

QUESTION XLII

DE LA SÉDITION

Cette question comprend deux articles :

1° Si la sédition est un péché spécial distinct des autres ?
2° Si la sédition est toujours un péché mortel ?

Article Premier.

Si la sédition est un péché spécial distinct des autres ?

Trois objections veulent prouver que « la sédition n'est pas un péché spécial distinct des autres ». — La première est que « saint Isidore dit, au livre des *Étymologies* (liv. X, à la lettre S.) : *Le séditieux est celui qui cause la dissension des esprits et engendre les discordes*. Or, celui qui fait commettre quelque péché ne pèche point d'une autre espèce de péché que celui qu'il fait commettre. Donc il semble que la sédition n'est pas un péché spécial, distinct de la discorde ». — La seconde objection remarque que « la sédition implique une certaine division. Or, le nom de schisme se prend de la scission, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 39, art. 1). Donc le péché de sédition ne semble pas être distinct du péché de schisme ». — La troisième objection déclare que « tout péché spécial distinct des autres, ou bien est un vice capital, ou bien découle d'un vice capital. Or, la sédition n'est pas énumérée parmi les vices capitaux, ni parmi les vices qui proviennent des vices capitaux, comme on le voit au livre XXXI des *Morales*, où les uns et les autres se trouvent énumérés. Donc la sédition n'est pas un vice spécial, distinct des autres ».

L'argument *sed contra* en appelle à ce que « dans la seconde Épître *aux Corinthiens*, ch. XII (v. 20), les séditions sont distinguées des autres péchés ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare que « la sédition est un certain péché spécial, qui par un côté ressemble à la guerre et à la rixe et par un autre côté en diffère. Elle convient avec elles en ce qu'elle implique une certaine contradiction. Mais elle en diffère sur deux points. D'abord, parce que la guerre et la rixe impliquent un combat réciproque qui se livre d'une façon actuelle; la sédition, au contraire, s'entend qu'il s'agisse de ces sortes de combats se livrant actuellement, ou qu'il s'agisse de leur préparation. Aussi bien la glose, sur la seconde Épître *aux Corinthiens*, ch. XII, dit que les séditions sont *des mouvements tumultueux ordonnés au combat*, quand certains hommes se préparent en vue de la lutte. Le second point sur lequel elle en diffère est que la guerre se fait proprement contre les ennemis du dehors, étant comme une certaine lutte de peuple à peuple; et la rixe se fait d'un particulier à un autre particulier, ou d'un petit nombre à un petit nombre; la sédition, au contraire, est entre les parties d'un même peuple qui ne s'entendent plus, comme, par exemple, si une partie de la cité se soulève en tumulte contre l'autre partie. Il suit de là que la sédition, parce qu'elle s'oppose à un bien spécial, qui est l'unité et la paix de la multitude » comme telle, et non point simplement à la paix de quelques particuliers pris isolément ou en groupe, « est vraiment un péché spécial ».

L'*ad primum* répond qu'« on appelle séditieux l'homme qui excite la sédition. Et, parce que la sédition implique une certaine discorde, en raison de cela le séditieux est celui qui cause la discorde, non pas une discorde quelconque, mais celle qui divise les parties d'une même multitude. D'autre part, le péché de la sédition n'est pas seulement en celui qui sème la discorde, mais aussi en tous ceux qui d'une manière désordonnée sont divisés entre eux ».

L'*ad secundum* explique que la sédition diffère du schisme en deux choses. — Premièrement, parce que le schisme s'oppose à l'unité spirituelle de la multitude, savoir à l'unité de

l'Église ; la sédition, au contraire, s'oppose à l'unité temporelle ou séculière de la multitude, qui est celle de la cité ou du royaume. — Secondement, parce que le schisme n'implique point la préparation à une lutte corporelle, mais seulement », de soi, « la dissension spirituelle; tandis que la sédition implique la préparation au combat corporel ».

L'*ad tertium* dit que « la sédition, comme le schisme, est contenue dans la discorde, non des particuliers entre eux, mais d'une partie de la multitude à une autre partie ».

La sédition s'oppose directement à l'unité et à la paix de la multitude dans l'ordre temporel de la cité ou du royaume. A ce titre, elle est un péché spécial; mais peut-on dire qu'elle soit toujours un péché mortel? Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit, l'un des plus importants de la *Somme théologique*, pour ce qui touche aux questions de l'ordre politique.

Article II.

Si la sédition est toujours un péché mortel?

Trois objections veulent prouver que « la sédition n'est pas toujours un péché mortel ». — La première rappelle que « la sédition implique *un mouvement tumultueux en vue du combat*, comme on l'a vu par la glose citée plus haut (art. préc.). Or, le combat n'est pas toujours un péché mortel, mais quelquefois il est chose licite et juste, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 40, art. 1 ; q. 41, art. 1). Donc, à plus forte raison, la sédition peut être sans péché mortel. — La seconde objection fait observer que « la sédition est une certaine discorde, comme il a été dit (art. préc., *ad 3um*). Or, la discorde peut être sans péché mortel ; et parfois même sans aucun péché. Donc la sédition peut l'être aussi ». — La troisième objection, d'une portée extrême, déclare qu' « on loue ceux qui délivrent leur peuple d'un pouvoir tyrannique. Or, ceci ne peut se faire aisément, sans quelque

dissension dans la multitude, alors qu'une partie s'efforce de garder le tyran et que l'autre s'efforce de s'en défaire. Donc la sédition peut se produire sans péché ». Nous verrons la grave réponse que saint Thomas fera à cette objection.

L'argument *sed contra* en appelle à « l'Apôtre », qui, dans la seconde épître *aux Corinthiens*, ch. XII (v. 20), défend les séditions parmi les autres choses qui sont des péchés mortels. Donc la sédition est un péché mortel ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par rappeler la doctrine exposée à l'article précédent. « Ainsi qu'il a été dit, la sédition s'oppose à l'unité de la multitude, ou du peuple, dans la cité ou le royaume. Or, saint Augustin dit, au second livre de *la Cité de Dieu* (ch. XXI, cf. liv. XIX, ch. XXI), que le peuple désigne, d'après les sages, *non point tout groupement d'une multitude, mais le groupement qu'associe un même droit consenti et une commune utilité*. D'où il suit manifestement que l'unité à laquelle s'oppose la sédition est l'unité d'un même droit et d'une utilité commune », c'est-à-dire l'unité que cimentent ou que constituent les mêmes lois et une même fin, c'est-à-dire encore l'unité de l'État ou de la Patrie. « Donc manifestement la sédition s'oppose à la justice et au bien commun » : elle est contre les lois de la cité ou de la patrie, et contre le bien propre de cette cité et de cette patrie en tant que telle. « Et voilà pourquoi elle est, de sa nature, un péché mortel, d'autant plus grave même que le bien commun auquel la sédition s'attaque est plus grand que le bien privé auquel la rixe s'attaquait ». Toutefois, ce péché admet des degrés en ceux qui le commettent. C'est ainsi que « le péché de la sédition se trouve d'abord et principalement en ceux qui fomentent la sédition ; et ceux-là pèchent très gravement. Il se trouve ensuite en ceux qui les suivent et qui troublent le bien commun. Quant à ceux qui défendent le bien commun, en leur résistant, ceux-là ne doivent point être dits séditieux ; pas plus que ne sont dits se livrer aux rixes, ceux qui se défendent » justement et avec mesure, quand on les attaque injustement « ainsi qu'il a été dit plus haut » (q. 41, art. 1). — On le voit : la sédition se confond ici avec l'émeute ou la révolution. Elle

implique l'insurrection contre l'ordre public, dans une cité ou dans une nation, insurrection qui vise à détruire tout ordre ou changer l'ordre légitime existant, pour y substituer un ordre nouveau selon le gré des fauteurs de ce désordre. Et s'il n'est rien de plus grand ou de plus excellent dans l'ordre humain, que l'ordre public, condition indispensable des autres biens dans cet ordre, il s'ensuit qu'avec le crime de la guerre injuste, et peut-être même, en un sens, plus encore que ce crime, celui de la sédition est le plus grand des crimes contre le bien des hommes.

L'*ad primum* fait observer que « le combat qui est licite se fait en vue du bien commun ou pour l'utilité publique, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 40, art. 1). La sédition, au contraire, se fait contre le bien de la multitude. Aussi bien, elle est toujours un péché mortel ».

L'*ad secundum* confirme l'exposé du corps de l'article. « La discorde au sujet de ce qui n'est point manifestement un bien peut être sans péché. Mais la discorde au sujet de ce qui est manifestement un bien ne peut pas être sans péché. Or, c'est une telle discorde qu'est la sédition, opposée à l'unité de la multitude, qui est manifestement un bien », et même le plus grand bien dans l'ordre temporel et humain, condition de tous les autres biens dans ce même ordre. Aucun doute ne peut être possible là-dessus. Il faudrait avoir perdu le sens pour mettre en doute que l'ordre dans la cité ou dans la nation ne soit un bien, et même le premier des biens pour tous ceux qui font partie de cette nation ou de cette cité, considérés comme tels, c'est-à-dire comme membres de la nation ou de la cité.

L'*ad tertium* va préciser encore tout ce que nous avons dit jusqu'ici de la sédition et nous donner le dernier mot sur cette question si grave et si délicate. L'objection voulait prouver que la sédition n'est pas toujours un péché, parce que c'est chose bonne de secouer le joug d'un pouvoir tyrannique et que cela ne peut se faire sans sédition. — Saint Thomas répond : « Le régime tyrannique n'est point juste ; car il n'est pas ordonné au bien commun, mais au bien privé de celui qui régit, comme on le voit par Aristote au livre III de ses *Politi-*

ques (ch. v, n. 4 ; de S. Th., leç. 6), et au livre VIII de l'*Éthique* (ch. x, n. 2 ; de S. Th., leç. 10). Il suit de là que la perturbation de ce régime n'a point la raison de sédition ; si ce n'est peut-être dans le cas où le régime du tyran serait troublé d'une façon si désordonnée que la multitude soumise à ce régime éprouverait un plus grand dommage du trouble qui suit que du régime du tyran. C'est bien plutôt le tyran, qui est séditieux, lui qui nourrit les discordes et les séditions parmi le peuple qui lui est soumis, afin de pouvoir plus sûrement le dominer ; car c'est là chose tyrannique, étant ordonnée au bien propre de celui qui préside, au préjudice de la multitude ». — Tout est à retenir et à méditer dans cette réponse de saint Thomas. Nous y trouvons la vraie définition de la tyrannie : elle consiste à vouloir dominer sur le peuple, non pour le bien de ce dernier, mais pour son propre bien, au détriment du bien public. La tyrannie ainsi comprise peut être le fait de toutes les formes de régime, en tant qu'elles se ramènent à la démocratie, à l'aristocratie et à la monarchie, bien que ses responsabilités éclatent davantage dans le régime monarchique ou dans le régime aristocratique. Toutefois, il ne suffira pas d'un acte quelconque de tyrannie pour constituer proprement le régime tyrannique. Ce régime n'existe que si les actes de tyrannie sont érigés en système, en telle sorte que le bien privé de ceux qui gouvernent soit la fin constante de leur gouvernement. Dans ce cas, il n'y a pas à parler de régime juste. La justice du régime, en effet, est commandée essentiellement par la raison même du bien commun. Dès lors, aucune sujétion n'est due, de soi, à un tel régime. On ne pourra être tenu de le subir qu'accidentellement ou en raison du dommage plus grave qu'il y aurait à le secouer. Mais si toutes choses étant mûrement pesées, il apparaît que même au prix de certaines luttes, il y aura pour la multitude un plus grand bien à ce qu'on la débarrasse du pouvoir tyrannique, la lutte qu'on médite et qu'on organise dans ce but n'a plus la raison de sédition ; elle devient, au contraire, l'objet du plus bel acte de vertu dans l'ordre politique et civique.

Après avoir examiné les vices qui s'opposent à la charité du côté de son fruit qui est la paix, « nous devons étudier les vices qui s'opposent à la charité du côté de la bienfaisance. Parmi ceux-là, il en est qui se rattachent à la raison de justice ; et ce sont ceux qui blessent injustement le prochain. Mais le scandale semble s'opposer spécialement à la charité. Aussi bien nous allons traiter ici du scandale ». — C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION XLIII

DU SCANDALE

Cette question comprend huit articles :

1° Ce qu'est le scandale.
2° Si le scandale est un péché ?
3° Si c'est un péché spécial ?
4° Si c'est un péché mortel ?
5° S'il appartient aux parfaits d'être scandalisés ?
6° S'il leur appartient de scandaliser ?
7° Si les biens spirituels doivent être laissés en raison du scandale ?
8° Si, en raison du scandale, les biens temporels doivent être laissés ?

Ces huit articles traitent de la nature (art. 1), de la qualité (art. 2, 4), du sujet (art. 5, 6), de l'occasion du scandale (art. 7, 8). — D'abord, de sa nature.

Article Premier.

Si le scandale est convenablement défini : une parole ou une action moins bonnes qui fournissent une occasion de ruine?

Cette définition, comme nous le verrons à l'argument *sed contra*, est tirée de saint Jérôme. — Cinq objections veulent prouver qu'elle n'est point ce qu'il faudrait. — La première arguë de ce que « le scandale est un péché, comme il sera dit dans la suite (art. suiv.). Or, d'après saint Augustin, au livre XXII *Contre Fauste* (ch. XXVII), le péché est *une parole, ou un acte, ou un désir contre la loi de Dieu*. Donc la définition pré-

citée est incomplète : car elle omet la pensée ou le désir ». — La seconde objection fait remarquer que « parmi les actes vertueux ou droits, l'un étant plus vertueux et plus droit que l'autre, il semble que celui-là seul pourra ne pas être dit moins droit, qui est le plus droit au sens absolu. Si donc le scandale est une parole ou une action moins droite, il s'ensuit que tout acte vertueux, en deçà du seul excellent, sera un scandale ». — La troisième objection dit que « l'occasion désigne la cause accidentelle. Or, ce qui est accidentel ne doit pas être mis dans la définition ; car c'est en dehors de l'espèce. Donc c'est mal à propos qu'il est parlé d'*occasion* dans la définition du scandale ». — La quatrième objection déclare que « toute action du prochain peut fournir une occasion de ruine ; car les causes accidentelles ne sont point déterminées. Si donc le scandale est ce qui fournit à autrui une occasion de ruine, toute action ou toute parole pourra être un scandale ; ce qui n'est pas acceptable ». — La cinquième objection précise que « l'occasion de ruine est donnée au prochain quand il s'offense ou quand il est infirme. Or, le scandale se divise contre ces deux choses. Il est dit, en effet, par l'Apôtre, dans l'épître *aux Romains*, ch. XIV (v. 21) : *C'est chose bonne de ne pas manger les viandes et de ne pas boire le vin, ou de ne pas faire ce en quoi ton frère s'offense, ou se scandalise, ou se montre faible.* Donc la définition du scandale qui est proposée ne convient pas ».

L'argument *sed contra* en appelle à « saint Jérôme », qui, « expliquant ce mot qu'on lit en saint Matthieu, ch. XV (v. 12) : *Savez-vous que les Pharisiens entendant cette parole*, etc., dit : *Quand nous lisons : Quiconque aura scandalisé ; nous entendons : Quiconque par ses paroles ou ses actes aura été une occasion de ruine* ».

Au corps de l'article, saint Thomas, continuant de se référer à saint Jérôme, déclare que « comme saint Jérôme le dit, au même endroit, *ce qui en grec est appelé scandale* (σκάνδαλον), *peut être dit par nous renversement ou chute ou heurt du pied.* Il arrive, en effet, que parfois sur le chemin où l'on marche des pas du corps, se trouve placé un obstacle qui dispose à la chute quand on heurte contre lui ; cet obstacle est appelé scandale »

ou, chez nous, pierre d'achoppement. « Et, de même, dans la marche de la voie spirituelle, il arrive qu'un homme est disposé à la » chute ou à la « ruine spirituelle par la parole ou l'action d'un autre ; en tant que cet autre par ses indications, ou par ses suggestions, ou par son exemple entraîne le premier à pécher. C'est cela qui est appelé proprement le scandale. Or, il n'est rien qui, en raison de sa nature propre, dispose à la chute spirituelle, s'il n'a en lui-même quelque défaut de rectitude ; car ce qui est parfaitement droit prémunit contre la chute plutôt qu'il ne l'amène. Donc c'est bien à propos qu'il est dit qu'*une parole ou une action moins droite fournissant une occasion de chute ou de ruine* est le scandale ». — Nous voyons, par là, qu'il est essentiel à la raison de scandale, que l'acte ou la parole qui en est l'occasion, y prête, *en raison de sa nature propre*, et que, par suite, il s'y trouve, intrisèquement, *un certain désordre, réel ou apparent, qui provoque au mal.* Il ne suffira jamais, pour qu'il y ait scandale, que la nature plus ou moins mal faite d'un sujet donné *prenne occasion* d'un acte ou d'une parole quelconque pour *se porter au mal.*

L'*ad primum* fait observer que « la pensée ou le désir du mal se cache au fond du cœur; et, par suite, cela n'est point proposé à un autre comme obstacle qui le dispose à la chute. Aussi bien ne peut-on pas y trouver la raison de scandale ».

L'*ad secundum* explique qu' « on n'appelle pas *moins droit*, ici, ce qui est surpassé par quelque autre chose en droiture, mais ce qui a un défaut de droiture, soit parce que cela est mauvais en soi, comme les péchés, soit parce que cela présente une apparence de mal, comme de prendre part à un festin où l'on sert des viandes offertes aux idoles (cf. 1re Épître *aux Corinthiens*, ch. VIII, v. 10) : bien qu'en effet cela ne constitue point un péché en soi, si quelqu'un le fait sans mauvaise intention, cependant parce qu'il y a là comme une apparence ou une similitude de vénération à l'endroit des idoles, cela peut fournir à quelque autre une occasion de chute. Et voilà pourquoi l'Apôtre, dans la première épître *aux Thessaloniciens*, ch. V (v. 22), donne cet avis : *Abstenez-vous de toute apparence de mal.* C'est donc très à propos qu'il est dit » dans la

définition dont il s'agit, une parole ou une action « *moins droite*, pour qu'on entende soit les choses qui sont en elles-mêmes des péchés soit les choses qui ont l'apparence du mal ». — Ceci doit être soigneusement noté pour ne pas s'exposer à tomber dans les excès d'une liberté répréhensible qui croirait pouvoir tout se permettre sous le faux prétexte qu'elle-même ne pense pas à mal : la charité demande qu'on ne fasse rien qui soit *de nature* à ce que les autres en prennent occasion de mal ».

L'*ad tertium* rappelle que « comme il a été dit plus haut (1^a-2^{ae}, q. 75, art. 2, 3 ; q. 80, art. 1), rien ne peut être pour l'homme la cause suffisante du péché, qui est la chute ou la ruine spirituelle, si ce n'est sa volonté propre. Et voilà pourquoi les paroles ou les actions d'un autre peuvent être seulement cause imparfaite », dans cet ordre, « induisant d'une certaine manière à la chute », mais ne la causant point à proprement parler. « C'est pour cela qu'il n'est point dit, dans la définition, *qui donne une cause de ruine*, mais qui *donne une occasion*, mot qui signifie la cause imparfaite, et non pas toujours la simple cause accidentelle », comme le voulait l'objection. « Au surplus », ajoute saint Thomas, « rien n'empêche que dans certaines définitions on mette ce qui est accidentel ; car ce qui est accidentel à l'un peut convenir à l'autre essentiellement ; et c'est ainsi que dans la définition de la fortune se trouve mise la cause accidentelle, au second livre des *Physiques* » (ch. v, n. 5 ; de S. Th., leç. 7 ; cf. 1 p., q. 116).

L'*ad quartum* est d'une importance souveraine pour achever de préciser la nature du scandale. « C'est d'une double manière que la parole ou l'action de quelqu'un peut être pour un autre une cause », au sens qui a été dit, c'est-à-dire une occasion « de pécher : ou de soi ; ou accidentellement. — Elle l'est de soi, lorsque quelqu'un, par son action ou sa parole mauvaise, se propose d'amener quelque autre à pécher ; ou, même si lui ne se propose point cela, la chose cependant qu'il fait ou qu'il dit est telle que de sa nature elle a d'induire à pécher : comme si quelqu'un fait en public quelque péché ou quelque chose qui a l'apparence du péché. Dans ce cas, celui qui fait cette sorte d'acte donne proprement une occasion de chute ; et voilà pour-

quoi on appelle son acte du nom de *scandale actif* »; lequel scandale actif peut exister, alors même que personne n'en prendra de fait occasion de pécher. — « La parole ou l'action d'un homme sera, pour un autre, cause de pécher, accidentellement, lorsque même en dehors de l'intention de celui qui agit et en dehors de la condition de l'acte », qui, par lui-même, n'a rien qui soit de nature à induire à pécher, « quelqu'un, qui est mal disposé, est amené à pécher à l'occasion de cet acte; comme si, par exemple, quelqu'un est envieux des biens des autres. Dans ce cas, celui qui fait cette sorte d'acte qui est droit, *ne donne pas* une occasion de chute, en ce qui est de lui; mais c'est l'autre qui *prend occasion* », comme nous l'avions déjà souligné à propos de la fin du corps de l'article, « selon cette parole de l'Épître *aux Romains*, ch. VII (v. 8) : *Ayant pris occasion*, etc. Aussi bien ceci est le *scandale passif*, sans scandale actif; car celui qui agit selon la droiture, ne donne point, en ce qui est de lui, l'occasion de la ruine que l'autre subit. — Ainsi donc, conclut saint Thomas, quelquefois il arrive qu'il y ait simultanément scandale actif en l'un et scandale passif en l'autre; comme si à l'instigation de l'un l'autre pèche. Quelquefois, il y a scandale actif, sans scandale passif; ainsi, par exemple, quand l'un excite l'autre en parole ou en acte à pécher et que l'autre ne consent point. Enfin, quelquefois, il y a scandale passif, sans qu'il y ait scandale actif, ainsi qu'il a été déjà dit ».

L'*ad quintum* répond que « l'*infirmité* » ou la faiblesse « désigne » la disposition ou « la promptitude » et la facilité « au scandale » ou au fait d'être scandalisé; « l'*offense* désigne l'indignation de quelqu'un contre celui qui pèche, indignation qui peut être quelquefois sans chute ou sans ruine; le *scandale*, désigne le fait de trébucher et de tomber ».

Le scandale est le fait de donner à quelqu'un une occasion de chute, en raison de ce que l'on fait ou de ce que l'on dit; ou le fait de prendre occasion de pécher à cause de ce qui est dit ou fait par un autre : on appelle le premier du nom de scandale actif; et le second, du nom de scandale passif. — Nous devons nous demander maintenant, du scandale ainsi défini, s'il est

un péché, s'il est un péché spécial, s'il est un péché mortel. Et d'abord, s'il est un péché. C'est l'objet de l'article qui suit.

Article II.

Si le scandale est un péché?

Trois objections veulent prouver que « le scandale n'est pas un péché ». — La première dit que « les péchés n'arrivent point nécessairement, tout péché étant chose volontaire, ainsi qu'il a été vu plus haut (*1ª-2ªe*, q. 71, art. 6; q. 74, art. 1; q. 80, art. 1). Or, il est dit en saint Matthieu, ch. XVIII (v. 7) : *Il est nécessaire que viennent des scandales.* Donc le scandale n'est pas un péché ». — La seconde objection déclare qu' « il n'est aucun péché qui procède d'un mouvement de piété; car *un arbre bon ne peut pas avoir de mauvais fruits*, comme il est dit en saint Matthieu, ch. VII (v. 18). Or, il est un scandale qui procède du mouvement de la piété. C'est ainsi que le Seigneur dit à Pierre, en saint Matthieu, ch. XVI (v. 23) : *Tu m'es à scandale;* sur quoi saint Jérôme dit que l'*erreur de l'apôtre, provenant d'un mouvement de piété, n'avait rien de commun avec l'inspiration diabolique.* Donc tout scandale n'est pas un péché ». — La troisième objection fait observer que « le scandale implique un certain achoppement. Or, tout ce qui achoppe ne tombe point. Donc le scandale peut être sans le péché, qui est la chute spirituelle ».

L'argument *sed contra* rappelle que « le scandale est *une parole ou une action moins droite.* Or, une chose a raison de péché du fait qu'elle défaille dans la rectitude. Donc le scandale est toujours accompagné de péché ».

Au corps de l'article, saint Thomas se réfère d'abord à la doctrine de l'article précédent. « Ainsi qu'il a été dit, il y a un double scandale : l'un, passif, en celui qui est scandalisé; l'autre, actif, en celui qui scandalise, donnant une occasion de ruine. — Si donc il s'agit du scandale passif, il est toujours péché en celui qui est scandalisé », en entendant cela du scandale proprement dit, qui consiste à pécher à l'occasion de ce qu'un autre dit ou fait, et non pas seulement à s'étonner ou à

s'indigner raisonnablement de ce qu'un autre peut dire ou faire de déplacé; en ce sens, en effet, « nul n'est scandalisé que s'il tombe, d'une certaine manière, d'une chute spirituelle, et cela même est un péché. Toutefois, il peut arriver qu'il y ait scandale passif sans aucun péché du côté de celui en raison de qui l'autre est scandalisé : ainsi, par exemple, quand quelqu'un se scandalise » ou prend occasion de péché « des choses qu'un autre accomplit parfaitement. — De même aussi, le scandale actif est toujours péché en celui qui scandalise. Car, ou bien ce qu'il fait », et qui scandalise, « est un péché; ou bien » cela présente du moins l'apparence du péché : et « quand il y a l'apparence du péché », apparence fondée et non point due seulement à l'imagination maladive ou au sens dépravé de celui qui se scandalise, « on doit toujours laisser l'acte, par charité pour le prochain : laquelle charité fait que chacun s'efforce de pourvoir au salut du prochain; et, par suite, celui qui ne laisse point cet acte pèche contre la charité. Toutefois, ici encore, il peut y avoir scandale actif, sans qu'il y ait péché du côté de celui qui est scandalisé », ou à l'égard de qui s'exerce le scandale actif, sans qu'il arrive à le faire tomber, ainsi qu'il a été dit plus haut » (art. préc., *ad 4um*).

L'*ad primum* explique que « cette parole dite par Notre-Seigneur, qu'*il est nécessaire que viennent des scandales*, se doit entendre non d'une nécessité absolue, mais d'une nécessité conditionnelle, en tant qu'il est nécessaire que les choses que Dieu connaît ou annonce d'avance arrivent, si toutefois la chose est prise conjointement, ainsi qu'il a été dit dans la Première Partie (q. 14, art. 13, *ad 3um*; q. 23, art. 6, *ad 2um*). — On peut dire aussi qu'il est nécessaire que les scandales viennent, du côté de la fin; en ce sens qu'ils sont utiles pour que *ceux qui sont éprouvés soient manifestés* (cf. première Épître *aux Corinthiens*, ch. xi, v. 19). — Ou bien, il est nécessaire que les scandales viennent en raison de la condition des hommes, qui ne se gardent point des péchés. Et c'est comme si un médecin voyant certains hommes n'usant point de la diète voulue, disait : *Il est nécessaire que ces hommes soient malades*; ce qui devrait s'entendre avec cette condition : s'ils ne changent point de régime.

Pareillement, il est nécessaire que les scandales se produisent, si les hommes ne changent point leurs mœurs dépravées ».

L'*ad secundum* répond que « le mot scandale est pris là dans un sens large, comme désignant n'importe quel obstacle. Pierre voulait, en effet, empêcher la Passion du Christ, mû par un certain sentiment d'affection » trop humaine « pour le Christ »

L'*ad tertium* dit que « nul n'échoppe spirituellement, sans être retardé d'une certaine manière dans sa marche vers Dieu; et ceci suppose au moins un péché véniel ».

Le scandale, qui est un péché, au sens défini, est-il un péché spécial? C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer; et tel est l'objet de l'article suivant.

Article III.

Si le scandale est un péché spécial?

Trois objections veulent prouver que « le scandale n'est point un péché spécial ». — La première en appelle encore à la définition du scandale. « Il a été dit, en effet, que le scandale est *une parole ou une action moins droite*. Or, tout péché est de cette sorte. Donc tout péché est un scandale. Et, par suite, le scandale n'est pas un péché spécial ». — La seconde objection fait observer que « tout péché spécial, ou toute injustice spéciale, se trouve séparément des autres, comme il est dit au livre V de l'*Éthique* (ch. II, n. 2; de S. Th., leç. 3). Or, le scandale ne se trouve point séparément des autres péchés. Donc le scandale n'est pas un péché spécial ». — La troisième objection dit que « tout péché spécial est constitué en raison de quelque chose qui donne son espèce à l'acte moral. Or, la raison de scandale est constituée par le fait de pécher en public ou devant les autres. Mais, pécher en public, bien que ce soit une circonstance aggravante, ne semble pas constituer une espèce nouvelle de péché. Donc le scandale n'est pas un péché spécial ».

L'argument *sed contra* déclare qu' « à une vertu spéciale un péché spécial s'oppose. Or, le scandale s'oppose à une vertu

spéciale, savoir la charité; car il est dit dans l'Épître *aux Romains*, ch. XIV (v. 15) : *Si, en raison de ta nourriture, ton frère s'attriste, tu ne marches déjà plus selon la charité.* Donc le scandale est un péché spécial ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle encore la division du scandale qui commande tout dans la question actuelle. « Ainsi qu'il a été dit plus haut (art. 1, *ad 4um*; art. 2), il y a un double scandale : le scandale actif; et le scandale passif. — Le scandale passif ne peut pas être un péché spécial; car c'est par des péchés de n'importe quelle espèce qu'il arrive que tel homme tombe à l'occasion des paroles ou des actions d'un autre; et le fait de prendre l'occasion de pécher de la parole ou de l'action d'un autre ne constitue pas une raison spéciale de péché, ce fait n'impliquant point une difformité spéciale qui s'oppose à une vertu spéciale. — Quant au scandale actif, il peut se prendre d'une double manière », pour autant qu'il émane de celui qui le cause; « savoir : par soi; et sous la raison d'accident, quand il est en dehors de l'intention de celui qui agit » : non point que celui-ci n'en soit responsable, s'il a pu y prendre garde; mais parce qu'il ne l'a pas eu directement en vue comme objet propre de son acte : « Ainsi, par exemple, de celui qui par son action ou sa parole désordonnée », qu'il produit en public, « n'entend pas donner à un autre une occasion de chute, mais simplement satisfaire sa volonté. En ce cas, même le scandale actif n'est pas un péché spécial » donnant son espèce propre et son nom à l'acte de celui qui agit; « car ce qui a raison d'accident ne constitue pas l'espèce ». Toutefois, il se pourra très bien que même sans donner à l'acte son espèce propre et le nom qui le désigne, il donne à l'acte une espèce morale nouvelle surajoutée; et c'est ce qui arrive, en effet, l'acte de celui qui scandalise ainsi revêtant cette malice nouvelle spéciale, ajoutée à l'espèce essentielle de cet acte, qui est précisément la malice du scandale. Cf. sur ces multiples espèces morales pouvant exister dans un même acte, ce qui a été dit dans le traité des actes humains, *Ia-IIae*, q. 18, art. 5, 6, 7. — « Le scandale actif par soi est celui qui se produit quand un homme par son action ou sa parole désordonnée

entend et se propose d'entraîner quelque autre au péché. Ici, l'intention de la fin spéciale donne la raison de péché spécial; car la fin donne l'espèce dans les choses morales, ainsi qu'il a été dit plus haut (I^a-2^{ae}, q. 1, art. 3; q. 18, art. 6). Aussi bien, de même que le vol est un péché spécial, ou aussi l'homicide », auquel se termine l'acte humain qui en reçoit son espèce propre et son nom, « en raison du dommage spécial du prochain que l'on a en vue; de même aussi, le scandale est un péché spécial », ayant son être à lui, donnant à l'acte humain son espèce et son nom, « parce qu'on s'y propose un dommage spécial du prochain. Et il s'oppose directement à la correction fraternelle, qui se propose l'éloignement d'un dommage spécial », savoir précisément le dommage du mal spirituel du prochain, que constitue le péché.

L'*ad primum* accorde que « tout péché peut avoir raison de matière par rapport au scandale actif »; car toute sorte de péché peut servir à scandaliser le prochain. « Mais la raison formelle de péché spécial vient au scandale actif de l'intention de celui qui se le propose pour fin, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article).

L'*ad secundum* déclare que « le scandale actif peut se trouver séparément, détaché de tout autre péché; comme, par exemple, si quelqu'un scandalise le prochain par un acte qui de soi n'est pas un péché, mais présente l'apparence du mal » : dans ce cas, il n'y a pas d'autre péché que le péché de scandale.

L'*ad tertium* fait observer que « le scandale n'a pas la raison de péché spécial », au sens qui a été défini, « en raison de la circonstance dont parlait l'objection » et qui est, pour l'acte mauvais ou d'apparence mauvaise, d'être fait en public; « mais en raison de l'intention et parce qu'on se propose ce scandale comme fin de son acte, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article).

Nous trouvons une très intéressante précision de la doctrine que nous venons de voir établie par saint Thomas dans cet article de la *Somme théologique*, dans un autre article du saint Docteur qui se lit au livre IV du commentaire des

Sentences, dist. 38, q. 2, art. 2, q^{la} 2. Voici, dans son entier, cette page lumineuse.

« C'est d'une double manière qu'un acte donné est déterminé à telle espèce morale. D'abord, en raison de l'objet ; comme la fornication, du fait qu'elle porte sur ce qui plaît au sens du toucher : cette détermination est matérielle, et regarde l'habitus qui produit l'acte. D'une autre manière, en raison de la fin : ceci est la spécification formelle, et regarde l'habitus qui commande. Il arrive parfois que l'acte est déterminé à la même espèce, en raison de ces deux causes : ainsi en est-il, quand un acte est produit et commandé par le même habitus », c'est-à-dire quand l'objet et la fin coïncident, « comme si quelqu'un fait l'acte de fornication pour le plaisir qu'il y trouve. D'autres fois, l'acte est déterminé par l'une et l'autre raison, mais à diverses espèces : ainsi en est-il, quand l'acte est produit par un habitus et commandé par un autre ; par exemple, si quelqu'un fait l'acte de fornication en vue d'un gain à réaliser : l'acte, en effet, est déterminé à l'espèce de la luxure en raison de l'objet, et à l'espèce de l'avarice, en raison de la fin ; toutefois, il n'y a point là deux péchés, mais un seul péché qui est double, n'y ayant qu'un seul acte », mais qui a deux malices distinctes (cf. 1^{a}-2^{ae}, q. 18, art. 6, 7). « Quelquefois même il arrive qu'un acte n'est point déterminé à une certaine espèce en raison de l'objet, mais en raison de la fin ; et cela, parce qu'il a un habitus déterminé qui le commande, mais n'a pas d'habitus déterminé qui le produise ; tel, l'acte qui consiste à édifier le prochain : cet acte n'est point produit par la charité, car elle ne produit que les actes intérieurs, qui n'appartiennent pas à cette édification du prochain ; mais elle le commande et ce sont d'autres vertus qui matériellement le produisent, non point telle ou telle spécialement, mais toutes, la charité pouvant commander à toutes. Et parce que le scandale actif est un péché opposé à l'édification du prochain, à cause de cela, matériellement parlant, ou en raison de sa matière et des habitus qui le produisent, il n'est point un péché spécial, mais seulement d'une façon formelle ou du côté de la fin et de l'habitus qui le commande,

lequel est opposé à la charité, savoir le vice de la haine. Et voilà pourquoi lorsque quelqu'un dit une parole ou fait une action moins droite, en se proposant de donner au prochain une occasion de ruine, il commet en scandalisant un péché spécial », qui a, du côté de la fin, son objet propre, terminant un acte spécial et procédant d'un habitus spécial qui commande ou peut commander à une foule d'autres habitus se pliant à son action. Cet habitus est celui de la haine opposé à l'habitus de la charité. « Si, au contraire, le scandale se produit sans que celui qui agit se le propose comme fin de son action, son scandale actif ne sera pas un péché spécial. Il sera cependant une certaine circonstance du péché ; car, de même que chaque acte de vertu dit un ordre à la fin de la charité, bien qu'il ne soit pas actuellement ordonné à cette fin », par un acte de la charité, « et comme il a l'aptitude à être commandé par la charité ; de même aussi, tout péché, autant qu'il est en lui, a un ordre à la fin contraire, bien que cette fin ne soit pas voulue intentionnellement par celui qui agit » : dans ce cas, on n'a pas un acte spécial distinct ; mais l'acte qui s'accomplit se trouve revêtu d'une circonstance qui lui donne une malice spéciale dans l'ordre moral.

Le scandale, dont nous avons dit qu'il est toujours un péché, et quelquefois un péché spécial, est-il nécessairement et toujours un péché mortel ? Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article IV.

Si le scandale est un péché mortel ?

Trois objections veulent prouver que « le scandale est un péche mortel ». — La première arguë de ce que « tout péché qui est contraire à la charité est un péché mortel, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 35, art. 3 ; *I^a-2^ae*, q. 88, art. 2). Or, le scandale est contraire à la charité, ainsi qu'il a été dit (art. préc.). Donc le scandale est un péché mortel ». — La seconde objection dit que « la peine de la damnation éternelle n'est due

à aucun péché, sinon au péché mortel. Or, la peine de la damnation éternelle est due au scandale ; selon cette parole de Notre-Seigneur en saint Matthieu, ch. XVIII (v. 6) : *Celui qui aura scandalisé un de ces petits qui croient en moi, il eût été bon pour lui qu'une meule d'âne eût été suspendue à son cou et qu'il eût été jeté au fond de la mer. Car*, dit saint Jérôme, *il est bien préférable d'être puni pour son péché d'une peine courte que d'être voué aux supplices éternels.* Donc le scandale est un péché mortel ». — La troisième objection fait observer que « tout péché qui est commis contre Dieu est un péché mortel ; car seul le péché mortel détourne l'homme de Dieu. Or, le scandale est un péché contre Dieu. L'Apôtre dit, en effet, dans la 1re épître *aux Corinthiens*, ch. VIII (v. 12) : *En frappant la conscience faible de vos frères, vous péchez contre le Christ.* Donc le scandale est toujours un péché mortel ».

L'argument *sed contra* oppose qu' « induire quelqu'un à pécher véniellement peut être un péché véniel. Or, cela appartient à la raison de scandale. Donc le scandale peut être un péché véniel ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « comme il a été dit plus haut (art. 1), le scandale implique un certain achoppement qui dispose quelqu'un à la chute. — Il suit de là que le scandale passif peut être quelquefois un péché véniel, étant comme une sorte d'achoppement ; ainsi, par exemple, lorsque quelqu'un est mû d'un mouvement de péché véniel, à l'occasion de la parole ou de l'action d'un autre. Quelquefois, il est un péché mortel, impliquant, avec l'achoppement, la chute et la ruine : ainsi en est-il de celui qui à l'occasion de la parole ou de l'action d'un autre va jusqu'au péché mortel. — Le scandale actif, s'il est chose accidentelle, peut être quelquefois un péché véniel : comme si quelqu'un commet un acte de péché véniel ; ou un acte qui en soi n'est pas un péché, mais qui a une apparence de mal, et qu'il le fasse avec un léger manque de discrétion. D'autres fois, on a un péché mortel : soit parce que l'acte commis est lui-même un péché mortel ; soit parce que celui qui agit n'a aucun souci du salut du prochain, ne laissant pas de faire ce qui lui plaît, même

au risque de le compromettre. — Si le scandale actif est par soi, c'est-à-dire lorsque celui qui agit se propose d'induire quelque autre à pécher, s'il se propose de l'induire à pécher mortellement, son acte de scandale est un péche mortel », alors même que l'acte matériel qu'il accomplit ne serait en soi qu'un péché véniel. « Pareillement, ce serait aussi un péché mortel, s'il se proposait d'induire à pécher véniellement, en commettant un acte de péché mortel. Mais s'il se proposait d'induire le prochain à pécher véniellement en commettant lui-même un acte de péché véniel, le péché de scandale serait un péché véniel ».

« Et par là, dit saint Thomas, les objections se trouvent résolues ».

Après avoir établi la nature du scandale et la raison de péché qui s'y trouve, saint Thomas se demande quel peut être le sujet du scandale, soit du scandale passif, soit du scandale actif. D'abord, du scandale passif. C'est l'objet de l'article suivant.

Article V.

Si le scandale passif peut tomber même sur les parfaits?

Trois objections veulent prouver que « le scandale passif peut tomber même sur les parfaits ». — La première arguë de ce que « le Christ fut souverainement parfait. Or, Lui-même dit à Pierre (en saint Matthieu, ch. XVI, v. 23) : *Tu m'es à scandale*. Donc, à plus forte raison, les autres parfaits peuvent souffrir le scandale ». — La seconde objection rappelle que « le scandale implique un certain empêchement que l'on met devant quelqu'un dans la vie spirituelle. Or, même les hommes parfaits peuvent être empêchés dans les progrès de leur vie spirituelle, selon cette parole de la première Épître aux *Thessaloniciens*, ch. II (v. 18) : *Nous avons voulu venir vers vous, moi Paul, une et plusieurs fois ; mais Satan nous en a empêchés*. Donc même les hommes parfaits peuvent souffrir le scandale ». — La troisième objection déclare que « même dans les hommes

parfaits, les péchés véniels peuvent se trouver, selon cette parole de la première épître de saint Jean, ch. I (v. 8) : *Si nous disons que nous n'avons pas de péché, nous nous trompons nous-mêmes.* Or, le scandale passif n'est pas toujours un péché mortel ; il est quelquefois un péché véniel, ainsi qu'il a été dit (art. préc.). Donc le scandale passif peut se trouver dans les hommes parfaits ».

L'argument *sed contra* en appelle à ce que « sur ce texte de Notre-Seigneur en saint Matthieu, ch. XVIII (v. 6) : *Celui qui aura scandalisé un de ces petits,* saint Jérôme dit : *Notez que celui qui est scandalisé est un petit : les grands, en effet, ne souffrent point de scandale* ».

Au corps de l'article, saint Thomas précise que « le scandale passif implique un certain ébranlement de l'âme à l'endroit du bien en celui qui souffre le scandale. Or, nul n'est ébranlé quand il adhère fermement à ce qui est immuable. D'autre part, les grands » dans la vertu « ou les parfaits adhèrent à Dieu seul, dont la bonté est immuable ; car s'ils adhèrent aussi à leurs prélats ou supérieurs, ils n'adhèrent à eux qu'autant qu'eux-mêmes adhèrent au Christ, selon cette parole de la Ire Épître *aux Corinthiens,* ch. IV (v. 16) : *Soyez mes imitateurs, comme je le suis moi-même du Christ.* Il suit de là qu'en quelque manière qu'ils voient les autres céder au désordre dans leurs paroles ou dans leurs actions, eux-mêmes ne s'éloignent point de leur rectitude, selon cette parole du psaume (CXXIV, v. 1, 2) : *Ceux qui ont une véritable confiance en Dieu sont inébranlables comme la montagne de Sion ; ceux qui habitent Jérusalem ne seront jamais ébranlés.* Et voilà pourquoi en ceux qui adhèrent à Dieu d'une manière parfaite par l'amour le scandale n'intervient pas, selon cette parole du psaume (CXVIII, v. 165) :

Tu tiens dans une paix profonde
Ceux que d'un vif amour ta loi sainte a touchés ;
Le honteux scandale du monde
N'ébranle point les cœurs qui te sont attachés [1].

1. Traduction de Racine. — Archevêché d'Auch.

L'*ad primum* rappelle que « comme il a été dit plus haut (art. 2, *ad 2um*), le scandale se prend là d'une façon large pour tout empêchement. Aussi bien le Seigneur dit à Pierre : *Tu m'es à scandale*, parce que Pierre s'efforçait de le détourner de la Passion qu'Il devait subir ».

L'*ad secundum* formule une distinction très précieuse, qui achève de faire entendre la doctrine si belle du corps de l'article. « Dans les actes extérieurs, les hommes parfaits peuvent être empêchés. Mais, pour ce qui est de leur volonté intérieure, les paroles ou les actions des autres ne les empêchent point qu'ils ne tendent vers Dieu, selon cette parole de l'Épître *aux Romains*, ch. VIII (v. 38, 39) : *Ni la mort, ni la vie ne pourra nous séparer de la charité de Dieu* ».

L'*ad tertium* accorde que « les hommes parfaits tombent quelquefois en des péchés véniels, à raison de l'infirmité de la chair ; mais les paroles ou les actions des autres ne les scandalisent point, au sens du véritable scandale. Toutefois, il peut se trouver en eux comme une approche du scandale, selon cette parole du psaume (LXXII, v. 2) : *Mes pieds ont été presque ébranlés* ».

Le scandale passif, sous sa raison vraie de scandale ou d'ébranlement et de chute, dans l'ordre moral, à l'occasion d'une parole ou d'une action en réalité ou d'apparence moins bonne aperçue dans la vie du prochain, quel qu'il puisse être d'ailleurs, n'est jamais le fait des âmes avancées dans la vertu. Ces âmes ne se scandalisent jamais. — Mais devons-nous dire aussi que jamais elles ne scandalisent? C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner ; et tel est l'objet de l'article qui suit.

ARTICLE VI.

Si le scandale actif peut se trouver dans les hommes parfaits?

Trois objections veulent prouver que « le scandale actif peut se trouver dans les hommes parfaits ». — La première

dit que « la passion est un effet de l'action. Or, il en est qui souffrent scandale dans les paroles ou les actions de ceux qui sont parfaits, selon cette parole des disciples en saint Matthieu, ch. XV (12) : *Savez-vous que les Pharisiens, entendant cette parole, ont été scandalisés?* Donc le scandale actif peut se trouver dans les hommes parfaits ». — La seconde objection déclare que « saint Pierre, après avoir reçu le Saint-Esprit, était dans l'état des parfaits. Or, dans la suite il scandalisa les Gentils. Il est dit, en effet, dans l'Épître *aux Galates*, ch. II (v. 14) : *Quand je vis qu'il ne marchait pas droit selon la vérité de l'Évangile, je dis à Céphas*, c'est-à-dire à Pierre, *en présence de tous : Si vous, qui êtes Juif, vivez comme les Gentils et non comme les Juifs, comment obligez-vous les Gentils à vivre comme les Juifs?* Donc le scandale actif peut être dans les hommes parfaits ». — La troisième objection fait observer que « le scandale actif est quelquefois un péché véniel. Or, les péchés véniels peuvent être aussi dans les hommes parfaits. Donc le scandale actif peut se trouver en eux ».

L'argument *sed contra* oppose que « le scandale actif répugne à la perfection plus que le scandale passif. Or, le scandale passif ne peut être dans les hommes parfaits. Donc le scandale actif le pourra bien moins encore ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare que « le scandale actif existe proprement lorsque quelqu'un dit ou fait quelque chose, qui, de soi, est de nature à amener quelque autre à tomber ; et ceci n'existe que si l'on dit ou l'on fait quelque chose d'une manière désordonnée. Or, il appartient aux parfaits d'ordonner selon la règle de la raison les choses qu'ils font, selon cette parole de la 1re Épître *aux Corinthiens*, ch. XIV (v. 40) : *Que toutes choses se fassent parmi vous d'une façon honnête et selon l'ordre.* Et surtout ils apportent ce soin dans les choses où non seulement eux-mêmes pourraient commettre une offense, mais où ils seraient aux autres une occasion d'offense. Que si parfois dans leurs paroles ou leurs actions à découvert, il se produit quelque chose qui manque de cette mesure, cela provient de la faiblesse humaine, en raison de laquelle ils sont en deçà de la perfection. Toutefois, ils ne sont

pas en défaut au point de s'éloigner beaucoup de l'ordre de la raison, mais seulement en peu de chose et d'une façon légère ; et cela n'est point si considérable que quelque autre puisse raisonnablement tirer de là une occasion de pécher ».

L'*ad primum* accorde que « le scandale passif est toujours causé par quelque scandale actif ; mais ce n'est point toujours par le scandale actif d'un autre ; c'est quelquefois par le scandale actif de celui-là même qui est scandalisé, pour autant que c'est lui-même qui se scandalise ».

L'*ad secundum* dit que « Pierre pécha, et fut digne de blâme, d'après saint Augustin et d'après saint Paul, quand il se sépara des Gentils pour éviter le scandale des Juifs, parce qu'il commettait en cela une certaine imprudence, scandalisant ainsi les Gentils nouvellement convertis à la foi. Toutefois, l'acte de Pierre n'était pas un péché si grave que les autres pussent raisonnablement en être scandalisés. Aussi bien, ils souffraient un scandale passif ; mais chez saint Pierre, il n'y avait pas de scandale actif ». — Cette interprétation du fait si délicat dont parlait l'objection, est certainement la meilleure et la plus vraie qui en ait été donnée ; et c'est à elle que nous devons nous tenir.

L'*ad tertium* répond que « les péchés véniels des hommes parfaits consistent surtout en des mouvements subits, qui, étant occultes, ne peuvent point scandaliser » : ce sont les péchés de la sensualité, au sens expliqué dans la *Prima-Secundæ*, q. 74, art. 3, qui sont, en effet, des mouvements propres à l'appétit sensible ; ou encore des mouvements premiers, irréfléchis, dans l'ordre des choses de la raison. « Que si même dans leurs paroles ou leurs actions extérieures ils commettent des péchés véniels, ce sont choses si légères qu'elles n'ont point, de soi, la vertu de scandaliser ».

Nous avons dit ce qu'était le scandale, sa raison de péché, et ceux à qui il convient. Il ne nous reste plus qu'à examiner ce qu'il peut y avoir à laisser afin de l'éviter. Et, à ce sujet, saint Thomas se demande deux choses : si, pour éviter le

scandale, on doit laisser les biens spirituels ; si on doit laisser les biens temporels. — D'abord, le premier point. C'est l'objet de l'article qui suit.

Article VII.

Si les biens spirituels doivent être laissés en raison du scandale ?

Cinq objections veulent prouver que « les biens spirituels doivent être laissés en raison du scandale ». — La première en appelle à « saint Augustin », qui « dans son livre *Contre l'épître de Parménien* (livre III, ch. II), enseigne que si l'on redoute le péril de schisme, il faut laisser la punition des pécheurs. Or, la punition des pécheurs est un bien spirituel, étant un acte de justice. Donc le bien spirituel doit être laissé à cause du scandale ». — La seconde objection fait remarquer que « la doctrine sacrée paraît être chose spirituelle au plus haut point. Or, il faut la laisser, en raison du scandale, selon cette parole que nous lisons en saint Matthieu, ch. VII (v. 6) : *N'allez point donner aux chiens les choses saintes ; ni ne jetez des pierres précieuses devant les pourceaux, de crainte qu'ils ne se retournent et qu'ils ne vous déchirent.* Donc le bien spirituel doit être laissé en raison du scandale ». — La troisième objection dit que « la correction fraternelle, parce qu'elle est un acte de charité, est un certain bien spirituel. Or, il arrive parfois qu'on la laisse par charité pour éviter le scandale des autres, comme saint Augustin le dit au livre premier de *la Cité de Dieu* (ch. IX). Donc le bien spirituel doit être laissé en raison du scandale ». — La quatrième objection cite « saint Jérôme », qui « dit qu'il faut laisser, en raison du scandale, tout ce qui peut être laissé sans toucher à la triple vérité de la vie, de la justice, de la doctrine (cf. Hugues de Saint-Cher, sur saint Matthieu, ch. XVIII, v. 7). Or, l'accomplissement des conseils et la distribution des aumônes peuvent le plus souvent être laissés sans porter atteinte à cette triple vérité », étant

le plus souvent chose facultative, non chose de précepte; « sans quoi ceux qui les omettent pécheraient toujours. Et cependant ces œuvres-là sont au premier rang des œuvres spirituelles. Donc les œuvres spirituelles doivent être laissées en raison du scandale ». — La cinquième objection déclare qu' « éviter n'importe quel péché est un certain bien spirituel; car tout péché cause un dommage spirituel à celui qui pèche. Or, il semble que pour éviter le scandale du prochain l'homme doive quelquefois pécher véniellement; par exemple, si en péchant véniellement il empêche quelque autre de pécher mortellement : et, en effet, l'homme doit tout faire pour éviter la damnation du prochain, quand il n'y va pas de son salut à lui, lequel n'est pas empêché par le péché véniel. Donc il est certain bien spirituel que l'homme doit laisser pour éviter le scandale ».

L'argument *sed contra* oppose que « saint Grégoire dit, *sur Ezéchiel* (homélie VII) : *Si l'on tire scandale de la vérité, il y a plus de profit à laisser naître le scandale qu'à trahir la vérité.* Or, les biens spirituels se rapportent surtout à la vérité. Donc les biens spirituels ne doivent pas être laissés en raison du scandale ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par justifier la position de la question présente et il en précise la portée ou le véritable sens. « Parce que, nous dit-il, le scandale est double, actif et passif, la question que nous nous posons ne s'applique point au scandale actif; le scandale actif, en effet, étant une parole ou une action moins droite, rien jamais ne doit être fait avec scandale actif. — Mais la question se pose, entendue au sujet du scandale passif. Nous devons donc considérer ce qui doit être laissé pour qu'un autre ne soit pas scandalisé. Or, à ce sujet, il y a lieu de distinguer parmi les biens spirituels. — Certains de ces biens, en effet, sont de nécessité de salut : on ne peut les laisser sans péché mortel. D'autre part, il est manifeste que nul ne doit pécher mortellement pour empêcher le péché d'un autre ; car, selon l'ordre de la charité, l'homme doit vouloir son salut spirituel plus que celui des autres. Et, par suite, les choses qui sont de nécessité

de salut ne doivent jamais être omises en raison du scandale à éviter. — Quant aux biens spirituels qui ne sont point de nécessité de salut, il semble qu'il y a lieu encore de distinguer. C'est qu'en effet le scandale qui en résulte provient quelquefois de la malice ; alors que certains voudraient empêcher ces sortes de biens en provoquant du scandale. Ce scandale est celui des Pharisiens, qui se scandalisaient de la doctrine du Seigneur. Et le Seigneur enseigne que ce scandale doit être méprisé, en saint Matthieu, ch. xv (v. 14). — D'autres fois, le scandale procède de la faiblesse ou de l'ignorance. C'est là le scandale des petits. Pour l'éviter, les œuvres spirituelles doivent ou bien être cachées, ou bien même parfois différées, s'il n'y a pas de péril à cela, jusqu'à ce que l'on puisse en donner la raison et éviter le scandale. Si, après que raison aura été donnée, ce scandale durait encore, il semblerait venir alors de la malice ; et il n'y aurait plus à laisser ces sortes d'œuvres spirituelles à cause de lui ».

L'*ad primum* dit que « l'on n'inflige point les peines pour elles-mêmes ; on les inflige à titre de remèdes, pour réprimer les péchés. D'où il suit qu'elles ont la raison de choses justes dans la mesure où par elles les péchés sont réprimés. Que si, en infligeant des peines, il devait s'ensuivre des péchés plus nombreux et plus graves, dans ce cas ce ne serait plus œuvre de justice d'infliger ces peines. Et c'est de ce cas que parle saint Augustin, savoir quand l'excommunication de quelques-uns constituerait un péril de schisme : aussi bien porter l'excommunication en pareil cas ne serait plus rester dans la vérité de la justice ».

L'*ad secundum* répond qu' « au sujet de la doctrine, il y a deux choses à considérer : la vérité qui est enseignée ; et l'acte même d'enseigner. — De ces deux choses, la première est de nécessité de salut : en ce sens qu'on ne doit pas enseigner le contraire de la vérité, mais celui à qui incombe l'office d'enseigner doit proposer la vérité selon la convenance du temps et des personnes. Aussi bien, quelque scandale qui semble devoir s'ensuivre ne doit jamais motiver qu'on laisse la vérité pour enseigner l'erreur. — Quant à l'acte même d'enseigner,

il compte au nombre des aumônes spirituelles, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 32, art. 2). Et, par suite, la raison est la même pour la doctrine et pour les autres œuvres de miséricorde, dont il va être parlé tout à l'heure » (à l'*ad 4um*).

L'*ad tertium* rappelle que « la correction fraternelle, comme il a été dit plus haut (q. 33, art. 1), est ordonnée à l'amendement du frère. Elle appartient donc aux biens spirituels, dans la mesure où elle peut amener cet effet. Ce qui n'arrive point, si, au contraire, notre frère en est scandalisé. Par où l'on voit que si on remet la correction fraternelle en raison du scandale, on ne laisse point un bien spirituel ».

L'*ad quartum* fait observer que « dans la vérité *de la vie, de la doctrine et de la justice* se trouve compris, non pas seulement ce qui est de nécessité de salut », comme l'objection le supposait, « mais aussi ce par quoi l'on arrive au salut d'une manière plus parfaite, selon cette parole de la première Épître *aux Corinthiens*, ch. XII (v. 31) : *Souhaitez des biens meilleurs*. Et voilà pourquoi même les conseils ou aussi les œuvres de miséricorde ne doivent point d'une façon pure et simple être laissés à cause du scandale; on peut seulement quelquefois les cacher ou les différer à cause du scandale des petits, ainsi qu'il a été dit (au corps de l'article). — Il arrive aussi d'ailleurs que l'observation des conseils et l'accomplissement des œuvres de miséricorde sont chose nécessaire au salut. On le voit aisément quand il s'agit de ceux qui se sont engagés par vœu aux conseils, ou de ceux qui ont le devoir de subvenir aux besoins des autres, dans les choses temporelles, en nourrissant ceux qui ont faim, ou dans les choses spirituelles, en instruisant les ignorants, soit que l'obligation résulte de la charge qu'on exerce, comme pour les prélats, soit qu'elle ait pour cause la nécessité des indigents. Et, dans ce cas, la raison est la même pour ces choses-là que pour ce qui est de nécessité de salut ».

L'*ad quintum* avoue que « quelques-uns ont dit que le péché véniel devait être commis pour éviter le scandale. Mais, dit saint Thomas, cela implique des choses contraires. Si, en effet, la chose devait être faite, elle ne serait déjà plus ni un mal ni un péché; car le péché ne peut pas être une chose à

choisir. Il peut arriver toutefois qu'en raison de telle circonstance une chose ne soit pas un péché véniel, qui le serait, si cette circonstance n'existait point : ainsi, par exemple, un mot pour rire est un péché véniel s'il est dit sans utilité ; si, au contraire, il est proféré pour une cause raisonnable, il n'est plus ni une chose oiseuse ni un péché ». — Saint Thomas ajoute, en réponse à la raison que donnait l'objection, que « si le péché véniel n'enlève point la grâce qui fait le salut de l'homme, cependant pour autant que le péché véniel dispose au mortel, il tourne au détriment du salut » ; et donc il n'est pas vrai que le péché véniel soit sans aucun dommage pour le salut de celui qui le commet. — D'ailleurs, il y a toujours ce principe suprême que le mal ne doit jamais être fait, ni pour amener un bien, ni pour empêcher un mal.

Nous avons vu ce qu'il en était des biens spirituels à laisser ou à différer en raison du scandale. — Nous devons maintenant voir ce qu'il en est des biens temporels. C'est l'objet de l'article qui suit.

Article VIII.

Si les biens temporels doivent être laissés en raison du scandale?

Ici encore, nous avons cinq objections. Elles veulent prouver que « les biens temporels doivent être laissés en raison du scandale ». — La première dit que « nous devons aimer le bien spirituel du prochain, empêché par le scandale, plus que n'importe quels biens temporels. Or, ce que nous aimons moins est laissé pour ce que nous aimons davantage. Donc les biens temporels doivent être laissés en raison du scandale du prochain ». — La seconde objection rappelle que « d'après la règle de saint Jérôme, tout ce qui peut être omis en sauvegardant la triple vérité » de la vie, de la justice et de la doctrine, « doit être laissé pour éviter le scandale. Or, les biens temporels peuvent être omis sans préjudice pour cette triple vérité. Donc ils doivent être laissés à cause du scandale ». — La troi-

sième objection déclare que « parmi les biens temporels, il n'est rien d'aussi nécessaire que la nourritere. Or, la nourriture doit être laissée en raison du scandale, selon cette parole de l'Épître *aux Romains,* ch. XIV (v. 15) : *Garde-toi bien de perdre pour une question de nourriture celui pour qui le Christ est mort.* Donc, à plus forte raison, tous les autres biens temporels doivent être laissés en raison du scandale ». — La quatrième objection fait observer que « le moyen le plus propre de conserver ou de récupérer les biens temporels est le jugement », qui se rend en justice. « Or, il n'est point permis de recourir aux jugements, surtout quand il y a scandale. Il est dit, en effet, en saint Matthieu, ch. V (v. 40) : *Celui qui veut disputer avec toi en jugement et prendre ta tunique, laisse-lui même ton manteau ;* et dans la première Épître *aux Corinthiens,* ch. VI, v. 7 : *C'est vraiment chose très mauvaise que vous ayez des jugements parmi vous. Pourquoi n'acceptez-vous point plutôt l'injure? Pourquoi ne souffrez-vous point plutôt la fraude?* Donc il semble que les biens temporels doivent être laissés en raison du scandale ». — La cinquième objection présente cette remarque : « De tous les biens temporels, ceux qu'il semble qu'il faudrait laisser le moins sont ceux qui se trouvent annexés à des biens spirituels. Or, même ceux-là doivent être laissés en raison du scandale. L'Apôtre saint Paul, en effet, qui semait les biens spirituels, ne reçut point de salaire temporel, *pour ne point causer d'obstacle à l'Évangile du Christ,* comme on le voit par la première Épître *aux Corinthiens,* ch. IX (v. 12) ; et, pour une cause semblable, l'Église, en certains pays, n'exige point les dîmes, afin d'éviter le scandale. Donc, à plus forte raison, les autres biens temporels doivent être laissés à cause du scandale ».

L'argument *sed contra* en appelle à l'exemple, encore récent au temps de saint Thomas, du « Bienheureux Thomas de Cantorbéry » qui « demanda les biens de l'Église malgré le scandale du roi ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit qu'« au sujet des biens temporels, il y a lieu de distinguer. Car, ou ces biens nous appartiennent ; ou ils nous sont commis afin que nous les conservions pour d'autres, comme les biens de l'Église

sont commis aux prélats, et les biens publics à n'importe quel gérant de la chose publique. La conservation de ces biens, comme aussi celle des dépôts, incombe de toute nécessité à ceux à qui ils sont confiés. Et voilà pourquoi ils ne doivent point être laissés en raison du scandale, pas plus que les autres choses qui sont de nécessité de salut. — Quant aux biens dont nous sommes les maîtres, les abandonner, en les distribuant si nous les avons chez nous, ou en ne les redemandant pas s'ils sont chez les autres, pour raison de scandale, est chose que nous devons faire quelquefois et que d'autres fois nous ne devons pas faire. Si, en effet, le scandale est occasionné en raison de l'ignorance ou de la faiblesse des autres, scandale que nous avons dit être le scandale des petits (art. préc.), dans ce cas, il faut ou abandonner totalement ces sortes de biens, ou pourvoir autrement au scandale, par exemple en avertissant ceux qui se scandalisent. Aussi bien, saint Augustin dit, dans son livre du *Sermon du Seigneur sur la Montagne* (liv. I, ch. xx) : *Il faut donner ce qui n'est nuisible ni pour toi ni pour autrui, dans la mesure où l'on peut humainement le croire. Que si tu refuses ce qu'un autre demande, donne-lui la raison qui montre la justice de ton refus : tu lui donneras quelque chose de bien meilleur, si, quand il demande injustement, tu le corriges.* — D'autres fois, le scandale provient de la malice ; c'est alors le scandale des Pharisiens. Il ne faut point, en raison de ceux qui excitent ainsi les scandales, laisser les biens temporels. Ceci, en effet, nuirait au bien commun : car on donnerait aux méchants l'occasion de prendre injustement ces sortes de biens; et cela nuirait aussi à ceux qui prendraient injustement ces biens : car en les retenant ils demeureraient dans le péché. Aussi bien, saint Grégoire dit, dans ses *Morales* (liv. XXXI, ch. xiii, ou viii, ou x) : *De ceux qui nous enlèvent les biens temporels, il en est qui doivent être seulement tolérés : et d'autres, qui doivent, selon l'ordre de la justice, être repoussés : non seulement pour veiller à ce qui nous appartient, mais encore pour les empêcher de se perdre tandis qu'ils prendraient ce qui ne leur appartient pas* ».

« Et, par là, dit saint Thomas, la *première objection* se trouve résolue ».

L'*ad secundum* répond que « si l'on permettait indistinctement aux hommes méchants de prendre les biens d'autrui, cela tournerait au détriment de la vérité de la vie et de la justice. Aussi bien, l'on ne doit pas, en raison de tout scandale indistinctement, laisser les choses temporelles. »

L'*ad tertium* explique qu' « il n'est point dans la pensée de l'Apôtre d'avertir que la nourriture doive être laissée totalement, en raison du scandale; car prendre de la nourriture est de nécessité de salut. C'est telle nourriture déterminée qui doit être laissée à cause du scandale, selon cette parole de la première Épître *aux Corinthiens*, ch. VIII (v. 13) : *Je ne mangerai point de la chair à tout jamais, plutôt que de scandaliser mon frère* ».

L'*ad quartum* déclare que « d'après saint Augustin, dans son livre du *Sermon du Seigneur sur la Montagne* (liv. I, ch. XIX), ce précepte du Seigneur doit s'entendre selon la préparation de l'âme; en ce sens que l'homme doit être prêt à subir plutôt l'injure ou la fraude que de recourir au jugement, si la chose est à propos; mais il arrive quelquefois que cela n'est point à propos. — Et le mot de l'Apôtre doit s'entendre dans le même sens »

L'*ad quintum* dit que « le scandale que l'Apôtre saint Paul évitait procédait de l'ignorance des Gentils, chez lesquels une telle coutume n'existait point. Et voilà pourquoi il fallait s'abstenir momentanément, afin de les instruire auparavant que c'était chose due. — Et pour une cause semblable, l'Église s'abstient d'exiger les dîmes dans les pays où il n'est point d'usage qu'on paye ces sortes de dîmes ». — Cette réflexion de saint Thomas au sujet des dîmes peut s'appliquer à toute contribution pouvant être exigée par l'Église au nom d'un droit incontestable, mais que parfois en raison de certaines circonstances l'Église se réserve de ne pas faire valoir dans toute sa rigueur.

Cette question du scandale était la dernière des questions relatives aux vices qui s'opposent à la charité. Il ne nous reste plus, pour achever l'étude de la charité elle-même, qu'à examiner ce qui a trait à ses préceptes. Ce va être l'objet de la question suivante.

QUESTION XLIV

DES PRÉCEPTES DE LA CHARITÉ

Cette question comprend huit articles :

1° Si au sujet de la charité doivent être donnés certains préceptes?
2° S'il n'y en a qu'un ou s'il y en a deux?
3° Si deux suffisent?
4° S'il est à propos qu'il soit commandé d'aimer Dieu *de tout notre cœur*?
5° S'il est à propos qu'il soit ajouté *de tout notre esprit*, etc.?
6° Si ce précepte peut être accompli en cette vie?
7° De ce précepte : *Tu aimeras ton prochain comme toi-même.*
8° Si l'ordre de la charité tombe sous le précepte?

De ces huit articles, les trois premiers traitent de l'existence des préceptes relatifs à la charité; les cinq autres, de leur convenance. — Au sujet de l'existence, saint Thomas traite du fait même de cette existence (art. 1); puis, du nombre des préceptes relatifs à la charité.

Article Premier.

Si, au sujet de la charité, il faut que soit donné quelque précepte?

Trois objections veulent prouver qu' « au sujet de la charité, il ne faut pas que soit donné quelque précepte ». — La première arguë de ce que « la charité donne le mode aux actes de toutes les vertus, pour lesquels sont les préceptes, parce qu'elle est la forme des vertus, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 23, art. 8). Or, le mode n'est point de précepte, selon qu'il est dit communément. Donc, au sujet de la charité, il n'y a pas à donner

des préceptes ». — La seconde objection dit que « la charité, qui est *répandue dans nos cœurs par le Saint-Esprit* (*aux Romains*, ch. v, v. 5), nous rend libres; car *où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté*, comme il est dit dans la deuxième Épître *aux Corinthiens*, ch. III (v. 17). Or, l'obligation, qui naît des préceptes, est opposée à la liberté; car elle crée la nécessité. Donc, au sujet de la charité, il n'y a pas à donner des préceptes ». — La troisième objection fait observer que « la charité est la première de toutes les vertus, auxquelles les préceptes sont ordonnés, ainsi qu'il ressort de ce qui a été dit plus haut (*1ª-2ªe*, q. 100, art. 9, *ad 2um*). Si donc pour la charité étaient donnés quelques préceptes, il faudrait qu'ils fussent compris parmi les principaux préceptes qui sont les préceptes du Décalogue. Or, cela n'est pas. Donc il n'y a pas à parler de préceptes au sujet de la charité ».

L'argument *sed contra* déclare que « ce qui est exigé de nous par Dieu tombe sous le précepte. Or, Dieu exige de l'homme *qu'il l'aime*, comme il est dit au *Deutéronome*, ch. x (v. 12). Donc au sujet de l'amour de charité, qui est l'amour de Dieu, doivent être assignés des préceptes ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « comme il a été dit plus haut (*1ª-2ªe*, q. 99, art. 1, 5; q. 100, art. 5, *ad 1um*), le précepte implique la raison de chose due. Il suit de là qu'une chose tombera sous le précepte dans la mesure même où elle dira la raison de chose due. Or, c'est d'une double manière qu'une chose est due : ou par elle-même; ou en raison d'une autre chose. Par elle-même, en toute affaire, est due la chose qui a raison de fin ; car elle a raison de bien par soi. En raison d'une autre chose est dû ce qui est ordonné à la fin. C'est ainsi que pour le médecin est requis par soi qu'il guérisse ; et, pour autre chose, qu'il applique le remède destiné à guérir. D'autre part, la fin de la vie spirituelle est que l'homme soit uni à Dieu ; ce qui se fait par la charité. Et à cela s'ordonnent, comme à leur fin, toutes les choses qui appartiennent à la vie spirituelle. Aussi bien, l'Apôtre lui-même dit, dans la première Épître *à Timothée*, ch. I (v. 5) : *La fin du précepte est la charité provenant d'un cœur pur, d'une conscience bonne et*

d'une foi non feinte. Or, précisément toutes les vertus, dont les actes motivent les préceptes, sont ordonnées : ou à purifier le cœur des troubles des passions, comme les vertus qui ont pour objet les passions ; ou, du moins, à avoir une conscience bonne, comme les vertus qui portent sur les opérations ; ou à avoir une foi droite, comme celles qui appartiennent au culte divin. Ces trois choses-là sont requises pour aimer Dieu : car le cœur impur est détourné de l'amour de Dieu en raison de la passion qui l'incline aux choses de la terre ; la conscience mauvaise fait prendre en horreur la justice divine, par crainte de la peine ; et la foi feinte entraîne l'affection vers ce qu'on s'imagine au sujet de Dieu, séparant de la vérité de Dieu (cf. à ce sujet, dans notre précédent volume, pp. 669-673). Puis donc qu'en tout genre ce qui est par soi l'emporte sur ce qui est en raison d'un autre, il s'ensuit que *le plus grand précepte* a pour objet la charité, ainsi qu'il est dit en saint Matthieu, ch. XXII (v. 38) ».

L'*ad primum* accorde que « comme il a été dit plus haut (I^a-2^{ae}, q. 100, art. 10), le mode de la dilection ne tombe point sous les préceptes qui ont pour objet les autres actes des vertus ; par exemple, sous ce précepte : *Honore ton père et ta mère*, ne tombe point que cela se fasse en vertu de la charité. Toutefois, l'acte de la dilection tombe sous des préceptes spéciaux », qui sont précisément les préceptes relatifs à la charité elle-même.

L'*ad secundum* fournit une réponse qu'il faudrait graver en lettres d'or. « L'obligation du précepte ne s'oppose à la liberté qu'en celui dont l'esprit est détourné de ce qui est l'objet du précepte ; comme on le voit en ceux-là qui observent les préceptes par le seul motif de la crainte. Mais le précepte de la charité ne peut être accompli que par la volonté propre », se portant d'elle-même et spontanément, avec délices, à l'objet de ce précepte. « Aussi bien ne répugne-t-il point à la liberté ». Est-il rien, en effet, qui soit plus opposé à la contrainte que l'amour? Et, par suite, plus une âme obéira au précepte de l'amour, plus cette âme sera libre.

L'*ad tertium* déclare que « tous les préceptes du Décalogue

sont ordonnés à l'amour de Dieu et du prochain. Aussi bien les préceptes de la charité n'avaient pas à être énumérés parmi les préceptes du Décalogue; ils se trouvent compris en tous » : chacun de ces préceptes est un mode d'observer les préceptes de la charité, qui les comprennent tous et les dominent. [Cf. *1ª-2ªᵉ*, q. 100, art. 3 et suiv.].

Nous venons de parler de précepte et même de préceptes, au sujet de la charité. Serait-ce donc que plusieurs préceptes se rapportent spécialement à cette vertu? C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer. Et, à ce sujet, saint Thomas se demande deux choses : premièrement, s'il y a deux préceptes de la charité; secondement, si ces deux préceptes suffisent. — D'abord, le premier point. C'est l'objet de l'article qui suit.

Article II.

Si, au sujet de la charité, devaient être donnés deux préceptes?

Quatre objections veulent prouver qu' « il n'y avait pas à donner deux préceptes pour la charité », et qu'un seul suffisait. — La première rappelle que « les préceptes de la loi sont ordonnés à la vertu, ainsi qu'il a été dit plus haut (*1ª-2ªᵉ*, q. 100, art. 9, *ad 2ᵘᵐ*). Or, la charité est une vertu une, comme il ressort de ce qui a été déjà dit (q. 23, art. 5). Donc, pour la charité, il ne fallait donner qu'un seul précepte ». — La seconde objection fait observer que « comme le dit saint Augustin, au premier livre de *la Doctrine chrétienne* (ch. XXII, XXVII), la charité n'aime que Dieu dans le prochain. Or, nous sommes suffisamment ordonnés à aimer Dieu par ce précepte : *Tu aimeras le Seigneur ton Dieu.* Donc il ne fallait point que fût ajouté un autre précepte touchant l'amour du prochain ». — La troisième objection dit que « les préceptes divers s'opposent à des péchés divers. Or, l'homme ne pèche point, si en laissant l'amour du prochain il ne laisse point l'amour de Dieu; bien plus, il est dit en saint Luc, ch. XIV (v. 26) : *Si quelqu'un vient à moi et ne*

hait point son père et sa mère, il ne peut pas être mon disciple. Donc le précepte de l'amour de Dieu et celui de l'amour du prochain ne sont point deux préceptes distincts ». — La quatrième objection en appelle à « l'Apôtre » saint Paul, qui « dans l'épître *aux Romains*, ch. XIII (v. 8), dit : *Celui qui aime le prochain a accompli la loi.* Or, la loi n'est accomplie que par l'observation de tous les préceptes. Donc tous les préceptes sont inclus dans l'amour du prochain. D'où il suit que ce seul précepte de l'amour du prochain suffit; et qu'il n'y a pas à parler de deux préceptes de la charité ».

L'argument *sed contra* se contente d'apporter ce texte de la première épître de saint Jean, ch. IV (v. 21) : *Nous avons reçu de Dieu ce précepte, que celui qui aime Dieu, aime aussi son frère.*

Au corps de l'article, saint Thomas en appelle à un point de doctrine d'importance considérable qu'on ne saurait trop retenir. « Comme il a été dit plus haut, quand il s'agissait des préceptes (*1ª-2ªᵉ*, q. 91, art. 3; q. 100, art. 1), les préceptes dans la loi sont comme les propositions dans les sciences spéculatives. Et là, dans les premiers principes, se trouvent contenues virtuellement toutes les conclusions. Celui-là donc qui connaîtrait d'une manière parfaite les principes selon toute leur vertu, n'aurait pas besoin que les conclusions lui soient proposées séparément. Mais parce que ce ne sont point tous ceux qui connaissent les principes, qui suffisent à considérer tout ce qui est contenu virtuellement dans les principes, il est nécessaire que pour eux, dans les sciences, des principes les conclusions soient déduites. Or, dans l'ordre de l'action, où les préceptes de la loi nous dirigent, la fin a raison de principe, ainsi qu'il a été dit plus haut (en maint endroit des présents traités et de toute la *Prima-Secundæ*). D'autre part, l'amour de Dieu est la fin, à laquelle est ordonné l'amour du prochain. Et c'est pour cela qu'il a fallu que soit donné un précepte non seulement de l'amour de Dieu, mais aussi de l'amour du prochain, en raison de ceux qui sont moins aptes et qui ne verraient point facilement que l'un de ces préceptes est contenu sous l'autre ». — Nous voyons, une fois de plus, par ce lumineux article, com-

ment tout se trouve compris dans le précepte de l'amour de Dieu; et que ce seul précepte peut suffire à qui en saisit toute la portée et toute la vertu.

L'*ad primum* dit que « si la charité est une seule vertu, elle a cependant deux actes dont l'un est ordonné à l'autre comme à sa fin. Et parce que les préceptes ont pour objet les actes des vertus, à cause de cela il a fallu qu'il y ait pour la charité plusieurs préceptes ».

L'*ad secundum* accorde que « Dieu est aimé dans le prochain comme la fin en ce qui lui est ordonné. Et cependant il a fallu qu'il y ait des préceptes explicites pour l'un et pour l'autre, à cause de la raison qui a été dite » (au corps de l'article).

L'*ad tertium* déclare que « ce qui est pour la fin a raison de bien par son ordre à la fin. Et c'est de la même manière aussi, non autrement, que s'éloigner de cela a raison de mal ». Par conséquent, il n'y a de bien ou de mal, à aimer ou à ne pas aimer le prochain, que dans la mesure où cet amour est ou n'est pas en harmonie avec l'amour de Dieu, fin et raison de tout autre amour.

L'*ad quartum* nous redit que « dans l'amour du prochain est inclus l'amour de Dieu, comme la fin est incluse en ce qui lui est ordonné; et inversement. Toutefois, il a fallu que soit donné explicitement l'un et l'autre précepte, pour la raison qui a été dite » (au corps de l'article).

En soi, il suffirait d'un seul précepte de la charité; mais en raison des hommes trop faibles qui n'en auraient pas saisi toute la vertu, il a fallu que soient donnés explicitement deux préceptes : l'un, au sujet de Dieu; l'autre, au sujet du prochain. — Ces deux préceptes suffisent-ils, ou faudrait-il qu'il y en eût encore d'autres? Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article III.

S'il suffit de deux préceptes pour la charité?

Trois objections veulent prouver qu' « il ne suffit point de deux préceptes pour la charité ». — La première est que « les préceptes portent sur les actes des vertus. Puis donc qu'il y a quatre choses que l'homme doit aimer en vertu de la charité ; savoir : Dieu, lui-même, le prochain, et son propre corps ; comme il ressort de ce qui a été dit plus haut (q. 25, art. 12), il semble qu'il doit y avoir quatre préceptes pour la charité. Et, par suite, il ne suffit point de deux ». — La seconde objection fait observer que « l'acte de la charité n'est pas seulement l'amour ou la dilection, mais aussi la joie, la paix, et la bienfaisance. Or, c'est pour les actes de vertus, que les préceptes sont donnés. Donc il ne suffit point de deux préceptes pour la charité ». — La troisième objection déclare que « s'il appartient à la vertu de faire le bien, il lui appartient aussi d'éviter le mal. Or, nous sommes amenés à faire le bien par les préceptes affirmatifs, et à éviter le mal par les préceptes négatifs. Donc, pour la charité, il eût fallu que soient donnés non pas seulement des préceptes affirmatifs, mais aussi des préceptes négatifs. Et, par suite, les deux préceptes de la charité ne suffisent point ».

L'argument *sed contra* cite la parole expresse de Notre-Seigneur, qui dit en saint Matthieu, ch. XXII (v. 40) : *Dans ces deux commandements, toute la Loi se trouve et les Prophètes.*

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « la charité, comme il a été dit plus haut (q. 23, art. 1), est une certaine amitié. Or, l'amitié porte sur un autre. Aussi bien saint Grégoire dit, dans une certaine homélie (hom. XVII, *sur l'Évangile*) : *La charité ne peut pas exister à moins qu'on ne soit deux.* Quant à savoir comment la charité peut porter sur soi-même, nous l'avons dit plus haut (q. 25, art. 4). D'autre part, la dilection et l'amour ont pour objet le bien ; et le bien n'est autre que la

fin ou ce qui est ordonné à la fin. Il s'ensuit qu'au sujet de la charité deux préceptes sont très à propos ce qui suffit : l'un, qui nous induit à aimer Dieu comme la fin ; l'autre, qui nous induit à aimer le prochain pour Dieu comme pour la fin ».

L'*ad primum* répond que « comme le dit saint Augustin, au premier livre de *la Doctrine chrétienne* (ch. XXIII), *sur les quatre choses qui doivent être aimées en vertu de la charité, pour la seconde et la quatrième,* savoir l'amour de soi et de son propre corps, *il n'y avait à donner aucun précepte; car l'homme, quel que soit son éloignement de la vérité, garde toujours l'amour de soi et de son propre corps.* C'est le mode d'aimer qui a été, sur ces deux points, commandé à l'homme, en ce sens qu'il doit s'aimer lui-même et aimer son propre corps d'une façon ordonnée. Et cela se fait par cela même que l'homme aime Dieu et le prochain » : si, en effet, il aime Dieu et le prochain comme il doit les aimer, il n'excédera point dans l'amour qu'il aura pour lui-même et pour son propre corps.

L'*ad secundum* rappelle que « les autres actes de la charité suivent l'acte de dilection ou d'amour, comme l'effet suit sa cause, ainsi qu'il ressort de ce qui a été dit plus haut (q. 28, art. 1, 4 ; q. 29, art. 3 ; q. 31, art. 1). Il s'ensuit que les préceptes des autres actes se trouvent contenus virtuellement dans les préceptes de l'amour. — Et cependant, ajoute saint Thomas, pour ceux qui sont lents à comprendre, nous trouvons, au sujet de chacun de ces actes, des préceptes explicitement donnés. Au sujet de la joie, *aux Philippiens,* ch. IV (v. 4) : *Réjouissez-vous dans le Seigneur, toujours.* Au sujet de la paix, *aux Hébreux,* ch. XII (v. 14) : *Cherchez la paix avec tous.* Au sujet de la bienfaisance, *aux Galates,* chapitre dernier (v. 10) : *Tandis que nous avons le temps, faisons le bien à l'égard de tous.* Et pour ce qui est de chacune des parties de la bienfaisance, on trouve des préceptes appropriés dans l'Écriture Sainte, comme le voient ceux qui la lisent attentivement ».

L'*ad tertium* dit que « faire le bien est plus qu'éviter le mal. Il suit de là que dans les préceptes affirmatifs, les préceptes négatifs se trouvent virtuellement contenus », quand il s'agit d'un même objet. — « Et cependant, ajoute encore ici saint

Thomas, nous trouvons des préceptes donnés d'une manière explicite contre les vices opposés à la charité. C'est ainsi que contre la haine, il est dit dans le *Lévitique*, ch. XIX (v. 17) : *Tu ne haïras point ton frère dans ton cœur.* Contre la paresse, il est dit dans l'*Ecclésiastique*, ch. VI (v. 26) : *Tu ne prendras point ses liens en dégoût.* Contre l'envie, il est dit *aux Galates*, ch. V (v. 26) : *Ne devenons point avides de vaine gloire, nous provoquant les uns les autres et nous portant envie les uns aux autres.* Contre la discorde, dans la première Epître *aux Corinthiens*, ch. I (v. 10) : *Ayez tous un même parler ; et qu'il n'y ait point de schismes parmi vous.* Contre le scandale, *aux Romains*, ch. XIV (v. 13) : *Ne mettez point de pierre d'achoppement ou de scandale devant les pas de votre frère* ».

Dans le précepte de l'amour de Dieu et dans le précepte de l'amour du prochain, se trouve virtuellement contenu tout ce qui peut avoir trait aux obligations de la charité. — Mais, ces deux préceptes, tels qu'ils sont donnés dans l'Écriture, sont-ils convenablement formulés. C'est ce que va examiner maintenant saint Thomas : d'abord, pour le précepte de l'amour de Dieu (art. 4 à 6) ; puis, pour le précepte de l'amour du prochain (art. 7, 8). — Au sujet du précepte de l'amour de Dieu, il se demande d'abord si c'est à propos qu'il est dit d'aimer Dieu de tout son cœur. C'est l'objet de l'article suivant.

Article IV.

S'il est convenablement ordonné que Dieu soit aimé de tout notre cœur ?

Trois objections veulent prouver qu' « il n'est pas convenablement ordonné que Dieu soit aimé de tout notre cœur ». — La première rappelle que « le mode de l'acte vertueux n'est point dans le précepte, ainsi qu'on le voit par ce qui a été dit plus haut (*1ª-2ªe*, q. 100, art. 9). Or, dire *de tout cœur* c'est marquer le mode de la divine dilection. Donc ce n'est point à

propos qu'il est commandé que Dieu soit aimé de tout notre cœur ». — La seconde objection fait observer que « *le tout et le parfait est ce à quoi rien ne manque*, comme il est dit au livre III des *Physiques* (ch. VI, n. 8 ; de S. Th., leç. 11). Si donc il tombe sous le précepte que Dieu soit aimé de tout cœur, quiconque fait quelque chose qui n'appartient pas à l'amour de Dieu agit contre le précepte, et, par suite, pèche mortellement. D'autre part, le péché véniel n'appartient pas à l'amour de Dieu. Donc le péché véniel sera mortel. Ce qui est un inconvénient ». — La troisième objection déclare qu' « aimer Dieu de tout son cœur appartient à la perfection ; car, d'après Aristote, le tout et le parfait » ou l'achevé « sont une même chose. Or, ce qui est de la perfection ne tombe point sous le précepte, mais sous le conseil. Donc il ne doit pas être commandé que Dieu soit aimé de tout notre cœur ».

L'argument *sed contra* cite le texte du *Deutéronome*, où « il est dit, ch. VI (v. 5) : *Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur* ».

Au corps de l'article, saint Thomas fait observer que « les préceptes ayant pour objet les actes des vertus, un acte tombe sous le précepte selon qu'il est acte de vertu. D'autre part, pour l'acte de vertu, il est requis, non pas seulement qu'il porte sur la matière voulue, mais aussi qu'il soit revêtu des circonstances qui le rendent proportionné à cette matière. Or, Dieu doit être aimé comme la fin dernière à laquelle toutes choses doivent être rapportées. C'est pour cela qu'une certaine totalité devait être désignée au sujet du précepte de l'amour de Dieu ».

L'*ad primum* explique que « sous le précepte qui porte sur l'acte d'une vertu ne tombe point le mode que cet acte tient d'une vertu supérieure. Mais sous le précepte tombe cependant le mode qui appartient à la raison de la vertu propre » objet de ce précepte. « Et c'est un tel mode que l'on désigne quand on dit », au sujet de l'amour de Dieu, qu'il doit se faire « *de tout cœur* ».

L'*ad secundum* répond que « c'est d'une double manière que Dieu peut être aimé de tout cœur. — D'abord, d'une façon actuelle, en ce sens que tout le cœur de l'homme se porte

actuellement vers Dieu. Et ceci appartient à la perfection de la Patrie. — D'une autre manière, en ce sens que d'une façon habituelle tout le cœur de l'homme se porte vers Dieu ; c'est-à-dire que le cœur de l'homme ne reçoive rien qui soit contre l'amour de Dieu. Et cette perfection est celle de l'exil. A laquelle n'est point contraire le péché véniel, parce qu'il n'enlève point l'habitus de la charité, ne tendant point à l'objet opposé », c'est-à-dire à un bien créé, considéré comme fin dernière ; « mais seulement il empêche l'usage de la charité », en raison du désordre accidentel qu'il implique (cf. *1ª-2ªᵉ*, q. 88, art. 2).

L'*ad tertium* fait observer que « la perfection de la charité à laquelle sont ordonnés les conseils se trouve au milieu entre les deux perfections dont nous venons de parler (à l'*ad 2ᵘᵐ*) : par elle, en effet, l'homme, autant qu'il est possible, s'abstrait des choses temporelles, même permises, lesquelles, en occupant l'esprit, empêchent le mouvement actuel du cœur vers Dieu ». Cf., sur toute cette question de péché mortel, du péché véniel et de l'imperfection ou de la perfection, ce qui a été dit dans la *Prima-Secundæ*, q. 88, à la suite de l'article 2, tome VIII, p. 781-786.

Rien n'est plus en harmonie avec la nature de l'amour de Dieu, que la clause, marquée dans son précepte, de posséder tout le cœur de l'homme. — Mais fallait-il qu'il fût ajouté : *de toute ton âme et de toute ta force ?* C'est ce que va examiner saint Thomas à l'article qui suit.

Article V.

Si à ces mots : tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, il était bon qu'il fût ajouté : et de toute ton âme et de toute ta force ?

Trois objections veulent prouver que « c'est mal à propos que, dans le *Deutéronome*, ch. VI (v. 5), à ces mots exprimés : *Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur*, il est ajouté :

et de toute ton âme et de toute ta force ». — La première dit qu'en parlant du cœur, il ne peut pas être question d'un membre » ou d'un organe « corporel ; car aimer Dieu n'est point l'acte du corps. Il faut donc que ce mot, le cœur, soit pris d'une façon spirituelle. Or, le cœur, pris d'une façon spirituelle, est l'âme elle-même ou quelque chose de l'âme. Donc il était inutile de faire mention des deux ». — La seconde objection déclare que « la force de l'homme dépend surtout du cœur, qu'il s'agisse du cœur au sens spirituel, ou du cœur au sens corporel. Donc, après avoir dit : *Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur*, il était inutile d'ajouter : *et de toute ta force* ». — La troisième objection fait observer qu' « en saint Matthieu, ch. XXII (v. 37), il est ajouté : *dans tout ton esprit*, chose qui n'est point mentionnée ici » dans le *Deutéronome*. « Donc il semble que ce précepte » de l'amour de Dieu « est mal formulé dans le *Deutéronome* ».

L'argument *sed contra* oppose simplement « l'autorité de l'Écriture ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « ce précepte de l'amour de Dieu se trouve formulé de diverses manières en divers lieux. Car, ainsi qu'il a été dit (dans la première objection), dans le *Deutéronome*, ch. VI (v. 5), trois choses sont marquées : *de tout cœur, de toute âme, de toute force*. En saint Matthieu, ch. XXII (v. 37), deux de ces choses sont marquées ; savoir : *de tout cœur* et *en toute âme ;* et *de toute force* est omis ; mais on y trouve en plus : *dans tout ton esprit*. En saint Marc, ch. XII (v. 30), quatre choses sont marquées ; savoir : *de tout cœur, de toute âme, de tout esprit, de toute vertu*, ce qui est la même chose que *la force*. Et, pareillement, ces quatre choses sont indiquées en saint Luc, ch. X (v. 27) ; car, à la place de la force ou de la vertu, il est dit : *de toutes tes forces*. Aussi bien, ajoute saint Thomas, c'est de toutes ces quatre choses qu'il faut assigner la raison ; car si l'une d'elles est omise ici ou là, c'est qu'elle est comprise dans les autres. — Nous devons donc considérer que l'amour est un acte de la volonté, laquelle est désignée ici par ce mot *le cœur*. De même, en effet, que le cœur corporel est le principe de

tous les mouvements corporels, de même aussi la volonté, surtout en ce qui est de l'intention de la fin dernière qui est l'objet de la charité, est le principe de tous les mouvements spirituels. Or, il y a trois principes d'actes qui sont mus par la volonté ; savoir : l'intelligence, signifiée par l'*esprit ;* la faculté appétitive inférieure, désignée par l'*âme ;* la vertu exécutive extérieure, désignée par la *force*, ou la *vertu*, ou les *forces*. Il nous est donc ordonné que toute notre intention se porte sur Dieu : et c'est ce qui est l'aimer *de tout cœur :* que notre intelligence se soumette à Dieu : ce qui est l'aimer *de tout notre esprit ;* que notre appétit soit réglé selon Dieu : ce qui est l'aimer *de toute notre âme ;* enfin, que notre action extérieure obéisse à Dieu : ce qui est l'aimer *de toute notre force*, ou *de toute notre vertu*, ou *de toutes nos forces* ». Telle est, aux yeux de saint Thomas, la justification la plus obvie et la plus fondée en raison philosophique des diverses parties du précepte dont il s'agit. Mais le saint Docteur fait observer que « cependant, saint Jean Chrysostome, *sur saint Matthieu*, prend autrement qu'il a été dit, le *cœur* et l'*âme*. Saint Augustin, au premier livre de la *Doctrine chrétienne* (ch. XXII), réfère le *cœur* aux pensées, l'*âme* à la vie, l'*esprit* à l'intelligence. D'autres disent : *de tout cœur*, c'est-à-dire d'intelligence ; d'*âme*, c'est-à-dire *de volonté ;* d'esprit, c'est-à-dire de mémoire (cf. la glose sur saint Matthieu). Ou, selon saint Grégoire de Nysse (*De l'homme*, ch. VIII), le *cœur* désigne l'âme végétative ; l'*âme*, l'âme sensitive ; l'*esprit*, l'âme intellective, parce que nous devons rapporter à Dieu ce qui est de nous nourrir, de sentir, de penser ».

« Et, par là, déclare le saint Docteur, les objections se trouvent résolues ».

Il ne nous reste plus, au sujet du précepte de l'amour de Dieu, tel que nous venons de l'expliquer, qu'à nous demander si ce précepte peut être accompli par nous sur cette terre. — C'est l'objet de l'article qui suit.

Article VI.

Si ce précepte de l'amour de Dieu peut être accompli sur cette terre?

Trois objections veulent prouver que « ce précepte de l'amour de Dieu peut être accompli sur cette terre ». — La première en appelle à « saint Jérôme » (ou plutôt Pélage) « dans *l'Exposé de la Foi catholique*», où il est « dit : *Maudit celui qui affirme que Dieu a commandé quelque chose d'impossible.* Or, c'est Dieu qui a donné ce précepte, comme on le voit dans le *Deutéronome*, ch. VI (v. 5). Donc ce précepte peut être accompli sur cette terre ». — La seconde objection dit que « quiconque n'accomplit point le précepte pèche mortellement ; car, selon saint Ambroise (*du Paradis*, ch. VIII), le péché n'est rien autre que *la transgression de la loi divine et la désobéissance aux commandements célestes.* Si donc ce précepte ne peut pas être accompli sur cette terre, il s'ensuit qu'il n'est personne qui puisse, dans cette vie, être sans péché mortel. Or, ceci est contraire à ce que dit l'Apôtre dans la première épître *aux Corinthiens*, ch. I (v. 8) : *Il vous confirmera jusqu'à la fin sans crime :* et dans la première épître *à Thimothée*, ch. III (v. 10) : *Qu'ils servent n'ayant aucun crime* ». — La troisième objection déclare que « les préceptes sont donnés pour diriger les hommes dans la voie du salut, selon cette parole du psaume (XVIII, v. 9) : *Le précepte du Seigneur est tout lumière, illuminant les regards.* Or, c'est en vain qu'on dirige quelqu'un vers l'impossible. Donc il n'est pas impossible d'observer ce précepte dans cette vie ».

L'argument *sed contra* est un beau texte de « saint Augustin », qui « dit, au livre de *la Perfection de la justice* (ch. VIII), que *dans la plénitude de la charité de la Patrie s'accomplira ce précepte : Tu aimeras le Seigneur ton Dieu*, etc. *Car, tant qu'il y a encore quelque chose de la concupiscence charnelle à contenir et à refréner, Dieu n'est pas entièrement aimé de toute notre âme* ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par faire ob-

server qu' « un précepte donné peut s'accomplir de deux manières : ou parfaitement ; ou imparfaitement. Il s'accomplit parfaitement, quand l'on parvient à la fin que se propose l'auteur du précepte. Il s'accomplit aussi, mais imparfaitement, lorsque, sans atteindre la fin proposée, toutefois on ne sort point de l'ordre qui conduit à cette fin. C'est ainsi que quand le chef de l'armée commande à ses soldats de combattre, celui-là accomplit parfaitement le précepte, qui, en combattant, triomphe de l'ennemi ; et cet autre l'accomplit aussi, mais imparfaitement, qui, en combattant, n'arrive pas à la victoire, mais qui cependant ne fait rien qui soit contraire à la discipline militaire. Or, Dieu, par le précepte dont il s'agit, entend que l'homme s'unisse à Lui totalement ; chose qui se fera dans la Patrie, quand *Dieu sera tout en tous*, comme il est dit dans la première Épître *aux Corinthiens*, ch. xv (v. 28). Il s'ensuit que ce précepte s'accomplira pleinement et parfaitement dans la Patrie. Dans l'exil, il s'accomplit aussi, mais imparfaitement. Et toutefois, même dans l'exil, l'un accomplit ce précepte d'autant plus parfaitement, par rapport aux autres, qu'il approche davantage, par une certaine ressemblance, de la perfection de la Patrie ». Cf. ce qui a été dit plus haut de l'amour de Dieu sur cette terre, q. 27, art. 4, 5.

L'*ad primum* déclare que « cette raison prouve que le précepte dont il s'agit peut être accompli d'une certaine manière sur cette terre, bien que ce ne soit pas d'une manière parfaite ».

L'*ad secundum* répond que « comme le soldat qui combat selon les règles, bien qu'il n'ait pas la victoire, n'est pas inculpé ni ne mérite de peine, pareillement aussi celui qui dans l'exil accomplit ce précepte, ne faisant rien contre l'amour divin, ne pèche point mortellement ». Cf. tome VIII, pp. 781-786.

L'*ad tertium* en appelle à « saint Augustin », qui « dit, au livre de *la Perfection de la justice* (ch. viii) : *Pourquoi ne commanderait-on pas cette perfection à l'homme, bien que sur cette terre nul ne puisse l'avoir? Comment marcher droit, en effet, si on ne sait où il faut aller? Et comment le saurait-on, si aucun précepte ne le montrait?* » — Ici encore l'exemple du soldat qui reçoit l'ordre de combattre en vue de la victoire, même s'il ne

doit pas l'obtenir, peut faire entendre la possibilité et l'utilité du précepte, d'ailleurs impossible à réaliser parfaitement sur cette terre.

Après le précepte de la charité qui regarde l'amour de Dieu Lui-même, vient le précepte de la charité qui regarde l'amour du prochain. — Saint Thomas se demande, à son sujet, s'il est convenablement donné. C'est l'objet de l'article qui suit.

Article VII.

Si le précepte de l'amour du prochain est convenablement donné?

Trois objections veulent prouver que « le précepte de l'amour du prochain n'est point convenablement donné ». — La première fait observer que « l'amour de la charité s'étend à tous les hommes, y compris les ennemis, comme on le voit en saint Matthieu, ch. v (v. 44). Or, le nom de prochain implique une certaine proximité, qui ne semble point convenir à tous les hommes. Donc il semble que ce précepte n'est point convenablement donné ». — La seconde objection rappelle que « d'après Aristote, au livre IX de l'*Éthique* (ch. iv, n. 1; ch. viii, n. 2; de S. Th., leç. 4, 8), *l'amour qu'on a pour les autres vient de l'amour qu'on a pour soi;* d'où il semble résulter que l'amour de soi est le principe de l'amour du prochain. Or, le principe l'emporte sur ce qui vient de ce principe. Donc il n'est pas vrai que l'homme doive aimer son prochain comme soi-même ». — La troisième objection insiste sur ce même point. « L'homme, en effet, s'aime lui-même naturellement; mais non le prochain. Donc c'est mal à propos qu'il est commandé que l'homme aime le prochain comme lui-même ».

L'argument *sed contra* se contente de citer le mot de Notre-Seigneur en saint Matthieu, ch. xxii (v. 39), où il est dit : *Le second précepte est semblable au premier : Tu aimeras ton prochain comme toi-même.*

Au corps de l'article, saint Thomas déclare que « ce précepte est donné comme il fallait ; car on y voit indiquée et la raison d'aimer et le mode de l'amour. — La raison d'aimer est touchée dans le nom même de *prochain* : ce pour quoi, en effet, nous devons aimer les autres de l'amour de charité, c'est parce qu'ils nous tiennent de près : et selon l'image naturelle de Dieu ; et selon la capacité de la gloire. Il n'importe en rien, du reste, qu'on dise le *prochain* », comme en saint Matthieu, « ou le *frère*, comme dans la première épître de saint Jean, ch. IV (v. 20, 21), ou l'*ami*, comme dans le *Lévitique*, ch. XIX (v. 18), parce que tous ces mots désignent la même affinité. — Quant au mode de l'amour, il est touché en ce qu'il est dit : *comme toi-même*. Ce qui ne doit pas s'entendre en ce sens que l'amour que l'on a pour le prochain soit égal à celui qu'on a pour soi, mais qu'il lui est semblable. Or, il lui est semblable d'une triple manière. — D'abord, du côté de la fin, en ce sens qu'on doit aimer le prochain pour Dieu, comme on s'aime soi-même pour Dieu ; de telle sorte que l'amour du prochain soit *saint*. — Secondement, du côté de la règle de l'amour ; en telle sorte qu'on ne condescende jamais au prochain en ce qui est mal, mais seulement en ce qui est bien, comme ce n'est que dans les choses bonnes que l'homme doit céder à sa propre volonté ; et à ce titre l'amour du prochain sera *juste*. — Troisièmement, du côté de la raison d'aimer : en ce sens qu'on ne doit pas aimer le prochain pour sa propre utilité ou pour son plaisir, mais pour cette raison qu'on veut au prochain son bien comme on le veut à soi-même ; et, de ce chef, l'amour du prochain est *vrai*. C'est qu'en effet, lorsqu'on aime le prochain pour sa propre utilité ou pour son plaisir, on n'aime point véritablement le prochain, mais c'est soi-même qu'on aime ».

« Et, par là, dit saint Thomas, les objections se trouvent résolues ».

L'article que nous venons de lire, en même temps qu'il justifie excellemment le précepte qui était en question, contient aussi un magnifique programme de ce que doit être le véritable amour du prochain. — Dans un dernier article, saint Tho-

mas se demande si l'ordre de la charité tombe sous le précepte. Nous allons voir que cet article est le corollaire et le complément de tous les précédents articles.

Article VIII.

Si l'ordre de la charité tombe sous le précepte?

Sur l'ordre de la charité, cf. la question 26. — Trois objections veulent prouver que « l'ordre de la charité ne tombe pas sous le précepte ». — La première dit que « quiconque transgresse un précepte commet une injustice. Or, si l'on aime quelqu'un autant qu'on le doit et qu'on aime quelque autre davantage, on ne commet d'injustice contre personne. Donc il n'y a point transgression de précepte. Et, par suite, l'ordre de la charité ne tombe pas sous le précepte ». — La seconde objection déclare que « les choses qui tombent sous le précepte nous sont livrées d'une manière suffisante dans la Sainte Écriture. Or, nous ne trouvons nulle part indiqué dans la Sainte Écriture l'ordre de la charité qui a été marqué plus haut (q. 26). Donc cet ordre ne tombe point sous le précepte ». — La troisième objection fait observer que « l'ordre implique une certaine distinction, Or, c'est d'une manière indistincte que l'amour du prochain se trouve commandé, quand il est dit : *Tu aimeras ton prochain comme toi-même*. Donc l'ordre de la charité ne tombe point sous le précepte ».

L'argument *sed contra* a cette belle déclaration que « Dieu nous instruit, par les préceptes de la loi, de ce qu'Il fait en nous par sa grâce, selon cette parole de Jérémie, ch. XXXI (v. 33; cf. *aux Hébreux*, ch. X, v. 16) : *Je donnerai une loi dans vos cœurs*. Or, Dieu cause en nous l'ordre de la charité, selon cette parole du *Cantique des cantiques*, ch. II (v. 4) : *Il a ordonné en moi la charité*. Donc l'ordre de la charité tombe sous le précepte de la loi ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « comme il a été dit (art. 4, *ad 1um*), le mode qui appartient à la raison

de l'acte vertueux tombe sous le précepte qui est donné de l'acte de vertu. D'autre part, l'ordre de la charité appartient à la raison même de la vertu, puisqu'il se prend selon la proportion de l'amour à la chose aimée, comme il ressort de ce qui a été dit plus haut (q. 26, art. 4, *ad 1um*; art. 7, 9). Il s'ensuit manifestement que l'ordre de la charité doit tomber sous le précepte » ; c'est-à-dire qu'on doit, sous peine d'aller contre le précepte de la charité à l'endroit du prochain, aimer le prochain selon l'ordre qui a été indiqué plus haut, à la question 26.

L'*ad primum* fait observer que « l'homme accorde davantage à celui qu'il aime davantage. Il suit de là que s'il aimait moins celui qu'il doit plus aimer, il voudrait accorder davantage à celui à qui il doit moins accorder. Et, pour autant, il ferait injure à celui qu'il doit aimer davantage ».

L'*ad secundum* répond que « l'ordre des quatre objets devant être aimés de l'amour de charité est exprimé dans la Sainte Écriture. Car lorsqu'il est commandé que nous aimions Dieu de tout notre cœur, il est donné à entendre que Dieu doit être aimé par-dessus toutes choses. Quand il est commandé à l'homme d'aimer le prochain comme lui-même, l'amour de soi est placé avant l'amour du prochain. Pareillement, quand il est commandé, dans la première épître de saint Jean, ch. III (v. 16), que *nous devons pour nos frères donner notre âme*, c'est-à-dire la vie corporelle, il est donné à entendre que nous devons aimer le prochain plus que notre propre corps. Pareillement aussi, quand il est ordonné, *aux Galates*, chapitre dernier (v. 10), que *nous opérions le bien, surtout à l'égard des familiers de la foi;* et quand, dans la première épître *à Timothée*, ch. V (v. 8), est blâmé celui *qui n'a aucun soin des siens, surtout de ceux de sa maison*, il est donné à entendre que parmi le prochain nous devons aimer davantage ceux qui sont meilleurs et ceux qui nous tiennent de plus près ».

L'*ad tertium* déclare que « par le fait même qu'il est dit : *Tu aimeras ton prochain*, il est donné à entendre conséquemment que ceux qui nous tiennent de plus près doivent être aimés davantage ».

Après avoir traité de tout ce qui se rattachait à la vertu de charité, considérée en elle-même, saint Thomas consacre les deux dernières questions du traité de la charité à l'étude « du don de sagesse qui correspond à cette vertu ». Dans la première, il traite « de la sagesse elle-même » ; dans la seconde, « du vice qui s'y oppose » et qui est la sottise ou la stupidité et la folie.

QUESTION XLV

DU DON DE SAGESSE

Cette question comprend six articles :

1° Si la sagesse doit être comptée parmi les dons du Saint-Esprit ?
2° Où elle se trouve comme en son sujet ?
3° Si la sagesse est spéculative seulement ou aussi pratique ?
4° Si la sagesse qui est un don peut être avec le péché mortel ?
5° Si elle est en tous ceux qui ont la grâce sanctifiante ?
6° Quelle béatitude lui correspond ?

Ces huit articles nous marquent : la raison du don de sagesse (art. 1) ; son sujet (art. 2) ; sa qualité (art. 3) ; sa condition (art. 4, 5) ; la béatitude correspondante (art. 6). — D'abord, la raison du don de sagesse.

Article Premier.

Si la sagesse doit être comptée parmi les dons du Saint-Esprit?

Nous abordons, avec cet article, une des questions les plus suaves de toute la théologie et qui méritait bien de figurer au terme du traité de la charité et des autres vertus théologales comme leur digne couronnement. Il n'en est pas qui soit plus de nature à favoriser la plus haute contemplation.

Trois objections veulent prouver que « la sagesse ne doit pas être comptée parmi les dons du Saint-Esprit ». — La première est que « les dons sont plus parfaits que les vertus, ainsi qu'il a été dit plus haut (*1ª-2ªe*, q. 68, art. 8). Puis donc que la

vertu ne se porte qu'au bien, ce qui a fait dire à saint Augustin, dans le livre du *Libre Arbitre* (liv. II, ch. XIX), que *nul n'use mal des vertus*, c'est à plus forte raison que les dons du Saint-Esprit ne doivent être que pour le bien. Or, la sagesse va aussi au mal. Saint Jacques dit, en effet, au ch. III (v. 15), qu'il est une certaine sagesse *terrestre, animale, diabolique*. Donc la sagesse ne doit pas être placée parmi les dons du Saint-Esprit ». — La seconde objection rappelle que « comme le dit saint Augustin au livre XIV de *la Trinité* (ch. I), *la sagesse est la connaissance des choses divines*. Or, la connaissance des choses divines que l'homme peut avoir par ses forces naturelles appartient à la sagesse qui est une vertu intectuelle; quant à la connaissance surnaturelle des choses divines, elle appartient à la foi, qui est une vertu théologale, ainsi qu'on le voit par ce qui a été dit plus haut (q. 1, art. 1; q. 4, art. 5; *1ª-2ªe*, q. 57, art. 2; q. 66, art. 5). Donc la sagesse doit être dite une vertu plutôt qu'un don ». — La troisième objection en appelle à ce qu' « il est dit, dans le livre de Job, ch. XXVIII (v. 27) : *Voici que la crainte du Seigneur est la sagesse, et s'éloigner du mal est l'intelligence;* où, selon la version des Septante que suit saint Augustin, on lit : *Voici que la piété est la sagesse*. Or, soit la crainte soit la piété comptent déjà parmi les dons du Saint-Esprit. Donc la sagesse ne doit pas être comptée parmi les dons du Saint-Esprit comme un don spécial, distinct des autres ».

L'argument *sed contra* apporte le texte classique d'Isaïe, ch. XI (v. 2) où « il est dit : *L'esprit du Seigneur se reposera sur Lui : Esprit de sagesse, d'intelligence*, etc. ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par définir ce qu'est la sagesse, même dans l'ordre philosophique et humain. « D'après Aristote, au début des *Métaphysiques* (liv. I, n. 2 et suiv.; de S. Th., leç. 2), il appartient au sage de considérer la plus haute des causes, par laquelle on juge des autres choses avec une absolue certitude, et selon laquelle il faut ordonner tout le reste. D'autre part, la cause la plus haute peut s'entendre d'une double manière : ou purement et simplement; ou dans un genre donné. Celui-là donc qui connaît la cause la plus haute en tel genre donné et qui par elle peut juger et

ordonner tout ce qui appartient à ce genre, sera dit sage dans ce genre spécial, par exemple dans la médecine ou l'architecture, selon cette parole de la première Épître *aux Corinthiens*, ch. III (v. 10) : *Tel qu'un sage architecte, j'ai posé le fondement.* Mais celui qui connaît la cause la plus haute au sens pur et simple, c'est-à-dire Dieu, portera purement et simplement le nom de sage, en tant qu'il peut juger et ordonner toutes choses par les règles divines. Or, c'est par l'Esprit-Saint que l'homme acquiert ce jugement; selon cette parole de la première Épître *aux Corinthiens*, ch. II (v. 15) : *L'homme spirituel juge toutes choses;* parce que, selon qu'il est dit au même endroit (v. 10) : *L'Esprit scrute toutes choses, même les profondeurs de Dieu.* D'où il suit manifestement que la sagesse est un don de l'Esprit-Saint ».

L'*ad primum* nous avertit qu' « on peut parler de bien à un double titre. D'abord, à propos de ce qui est vraiment bien et simplement parfait. Ensuite, par mode d'une certaine similitude et selon qu'une chose est parfaite dans le mal, auquel sens on dira un *bon voleur* ou un *parfait brigand*, comme on le voit par Aristote au livre V des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 18; Did., liv. IV, ch. XVI, n. 1). Et de même que pour les choses qui sont vraiment bonnes se trouve une certaine cause très haute, savoir le Souverain Bien, qui est la fin dernière, faisant que l'homme qui la connaît est appelé vraiment sage; de même, dans les choses mauvaises, il faut trouver quelque chose qui sera ce à quoi on réfère le reste comme à la fin dernière et dont la connaissance fera appeler l'homme sage dans la réalisation du mal, selon cette parole de Jérémie, ch. IV (v. 22) : *Ils sont sages dans le mal à faire : mais ils ne savent point faire le bien.* C'est qu'en effet, quiconque se détourne de la fin voulue, doit nécessairement se fixer une certaine fin déplacée; car tout être qui agit agit pour une fin. Si donc il se fixe sa fin dans les biens extérieurs terrestres, on aura la *sagesse terrestre;* si dans les biens du corps, on aura la *sagesse animale;* si dans une certaine excellence, on aura la *sagesse diabolique*, en raison de l'imitation de l'orgueil du démon, dont il est dit dans le livre de Job, ch. XLI (v. 25) : *Lui-même est le roi sur tous les fils de l'orgueil* ».

L'*ad secundum* explique que « la sagesse assignée comme don diffère de la sagesse qui est une vertu intellectuelle acquise. Car celle-ci s'acquiert par le travail humain ; et l'autre *descend d'en-Haut*, comme il est dit en saint Jacques, ch. III (v. 15). — Elle diffère aussi de la foi ; car la foi donne l'assentiment à la Vérité divine en elle-même » selon qu'Elle s'affirme ou qu'Elle affirme ; « et ce qui appartient au don de sagesse, c'est le jugement qui est selon la Vérité divine » : ce n'est plus un assentiment à la Vérité divine qui s'affirme ou qui affirme ; c'est un jugement de vérité d'après cette Vérité divine et en s'appuyant sur son affirmation. « Aussi bien, le don de sagesse présuppose la foi ; parce que *chacun juge bien ce qu'il connaît*, comme il est dit au premier livre de l'*Éthique* » (ch. III, n. 5 ; de S. Th., leç. 3).

L'*ad tertium* déclare que « comme la piété qui appartient au culte de Dieu manifeste la foi, pour autant que par le culte de Dieu nous témoignons notre foi ; de même aussi la piété manifeste la sagesse. Et voilà pourquoi il est dit que *la piété est la sagesse*. La même raison vaut pour la crainte. L'homme, en effet, manifeste qu'il a sur Dieu un jugement droit, par cela même qu'il le craint et l'honore ».

Il est une sagesse d'ordre purement humain qui porte sur la cause la plus haute dans une sphère donnée du savoir naturel, ou même dans la sphère la plus haute de ce savoir, et qui s'appelle des divers noms de ces divers savoirs, jusqu'à garder d'ailleurs le nom même de sagesse quand il s'agit du plus élevé d'entre eux. Une autre sagesse, distincte de la précédente même en ce qu'elle a de plus élevé, bien qu'elle puisse rester humaine comme elle dans le mode dont elle s'acquiert, ou dont elle s'exerce, est surnaturelle et divine quant à son objet. C'est la sagesse du théologien, qui, sur les articles de la foi et sur toutes choses en fonction de ces articles, porte des jugements droits par la seule rectitude de sa raison. Cette sagesse, nous l'avons dit, peut n'être divine que du côté de son objet. Il se peut, en effet, qu'elle existe dans un homme qui n'a point les vertus surnaturelles infuses rattachées à la grâce sancti-

fiante. Elle pourrait même, à la rigueur, exister, quoique très imparfaite, en celui qui n'aurait pas l'habitus infus de la foi, mais simplement la connaissance des articles de la foi telle que la raison naturelle peut l'acquérir en scrutant les documents relatifs au fait de la révélation et telle que nous savons qu'elle existe dans les démons. Mais il est une autre sagesse, tout à fait divine celle-là, qui non seulement présuppose les affirmations divines que sont les articles de la foi, ou même l'infusion par Dieu d'un habitus proportionné à la divinité de son objet, mais, parmi ces habitus venus de Dieu, constitue un habitus spécial et distinct destiné à faire que l'âme s'abandonne totalement à l'action personnelle de l'Esprit-Saint pour émettre, sur les articles de la foi et sur toutes choses en fonction de ces articles, un jugement de parfaite droiture. Cette sagesse est proprement l'un des sept dons du Saint-Esprit. — Après en avoir établi et justifié l'existence, saint Thomas s'enquiert de son sujet ; et c'est l'objet de l'article suivant.

Article II.

Si la sagesse est dans l'intelligence comme dans son sujet ?

Trois objections veulent prouver que « la sagesse n'est point dans l'intelligence comme dans son sujet ». — La première en appelle à « saint Augustin », qui « dit, dans son livre *de la grâce du Nouveau Testament* (ép. CXL, ou CXX, ch. XVIII), que *la sagesse est la charité de Dieu*. Or, la charité est dans la volonté, comme dans son sujet, non dans l'intelligence, ainsi qu'il a été vu plus haut (q. 24, art. 1). Donc la sagesse n'est point dans l'intelligence comme dans son sujet ». — La seconde objection fait observer qu' « il est dit dans l'*Ecclésiastique*, ch. VI (v. 23) : *La sagesse de la doctrine est conforme à son nom*. Or, le nom de sagesse (en latin *sapientia*) signifie une science savoureuse (*sapida scientia*) ; chose qui semble se rattacher à la partie affective dont le propre est de goûter les délectations ou les douceurs spirituelles. Donc la sagesse n'est point dans

l'intelligence, mais plutôt dans la partie affective ». — La troisième objection déclare que « la puissance intellectuelle est suffisamment perfectionnée par le don d'intelligence. Or, là où suffit une chose il est superflu d'en ajouter une autre. Donc la sagesse n'est pas dans l'intelligence ».

L'argument *sed contra* cite l'autorité de « saint Grégoire », qui « dit, au second livre des *Morales* (ch. XLIX, ou XXVII, ou XXXVI), que la sagesse s'oppose par mode de contraire à la sottise. Or, la sottise est dans l'intelligence. Donc pareillement aussi la sagesse ».

Au corps de l'article, saint Thomas se réfère à la conclusion essentielle qui précise la nature du don de sagesse. « Comme il a été dit plus haut (art. préc.; et q. 8, art. 6), la sagesse implique une certaine rectitude du jugement selon les raisons divines. Or, la rectitude du jugement peut se produire d'une double manière : ou selon l'usage parfait de la raison ; ou à cause d'une certaine disposition qui fait que les choses qu'on doit juger nous sont comme naturelles. C'est ainsi que pour les choses qui ont trait à la chasteté, celui qui a appris la science morale peut porter un jugement droit par la mise en œuvre de sa raison ; mais celui qui a l'habitus de la chasteté jugera de ces choses comme il convient en vertu d'une disposition qui les lui rend comme naturelles. De même donc, avoir un jugement droit au sujet des choses divines en vertu d'un travail de la raison appartient à la sagesse qui est une vertu intellectuelle » et c'est par exemple celle du théologien qui a étudié les choses de la foi ; « mais avoir à leur sujet un jugement droit en vertu d'une certaine disposition qui les rend comme naturelles est le propre de la sagesse selon qu'elle est un don de l'Esprit-Saint ; et c'est ainsi que saint Denys, au second chapitre des *Noms Divins* (de S. Th., leç. 4) dit que Hiérothée était parfait dans les choses divines *non pas tant pour les avoir apprises que pour en avoir subi l'action*. D'autre part, cette adaptation aux choses divines qui nous les rend comme naturelles se fait par la charité, selon cette parole de la première épître *aux Corinthiens*, ch. VI (v. 17) : *Celui qui adhère à Dieu est un même esprit avec Lui*. Ainsi donc la sagesse qui est

un don a sa cause dans la volonté, savoir la charité ; mais elle a son essence dans l'intelligence, dont le jugement droit est l'acte, ainsi qu'il a été vu plus haut » (I p., q. 79, art. 3). — Ces derniers mots de saint Thomas confirment tout ce que nous avons dit plus haut des rapports de la volonté et de l'intelligence dans la perception des choses de la foi.

L'*ad primum* dit que « saint Augustin parle de la sagesse en raison de sa cause ; de laquelle, du reste, se tire le nom de sagesse pour autant qu'il implique un certain goût savoureux ».

« Et, par là, déclare saint Thomas, *la seconde objection* se trouve résolue. Si toutefois, ajoute le saint Docteur, c'est bien là le sens de ce texte de l'Écriture que citait l'objection. Ce qui ne semble point ; car cette explication » que donnait l'objection « ne convient qu'au nom de la sagesse dans la langue latine. Dans le grec, elle ne s'adapte plus ; ni peut-être dans les autres langues. D'où il semble que le *nom* de la sagesse est pris dans ce texte de l'Écriture pour le *renom* dont la sagesse jouit auprès de tous les hommes ».

L'*ad tertium*, très précieux, répond que « l'intelligence a deux actes, qui sont : percevoir ; et juger », comprenant sous ce dernier mot non seulement le jugement simple qu'est l'affirmation ou la négation, dans la proposition, mais aussi le jugement complexe qu'est le raisonnement dans le syllogisme ou l'argumentation. « Or, le don d'intelligence est ordonné au premier de ces actes ; tandis qu'au second, selon qu'il porte sur les raisons divines, est ordonné le don de sagesse ; et, selon qu'il porte sur les raisons humaines, le don de science ». (Cf. q. 8, art. 6). Et les trois sont ordonnés à parfaire l'ordre de connaissance que la foi établit en nous par l'acte d'assentiment aux affirmations divines qui la constitue essentiellement.

Nous voyons, une fois de plus, par cette dernière réponse et par tout l'article que nous venons de lire, confirmée la grande doctrine définitivement arrêtée par saint Thomas dès l'article 6 de la question 8. Du côté de l'intelligence, dans l'ordre des choses de la foi, il y a plusieurs actes essentiellement distincts, auxquels correspondent des habitus proportionnés également

distincts entre eux. La foi vise essentiellement l'acte d'assentir aux affirmations émises par Dieu. Cet acte d'assentir qui est l'acte principal dans les choses de la foi entraîne à sa suite comme actes secondaires ou complémentaires et perfectionnant l'intelligence dans le même ordre des choses de la foi, les actes de percevoir et de juger. L'acte de percevoir est unique et a pour habitus qui lui correspond, soit la vertu intellectuelle d'intelligence, soit, dans une ligne plus haute de perfection, le don d'intelligence. L'acte de juger est multiple. Il se divise en trois : selon qu'il juge, en général, d'après les raisons divines; ou d'après les raisons humaines; ou selon qu'il fait l'application aux cas particuliers. Dans le premier cas, on a comme habitus correspondants, l'habitus de la vertu intellectuelle qu'est la sagesse, et, plus haut, l'habitus du don de sagesse; dans le second cas, l'habitus de la vertu intellectuelle qu'est la science, et, plus haut, le don de science; dans le troisième cas, l'habitus de la vertu intellectuelle qu'est la prudence, et, plus haut, le don de conseil, que nous étudierons plus tard en étudiant la vertu de prudence. Rien de plus admirable que cette économie de notre organisme psychologique surnaturel, du côté de l'intelligence, dans l'ordre des choses de la foi. Or, c'est à saint Thomas que nous en devons la connaissance parfaite. Et lui-même nous a avertis qu'il n'en avait saisi toute l'harmonie qu'à la suite de réflexions particulièrement attentives et mûries (cf. q. 8, art. 6). — Après avoir vu ce qu'est le don de sagesse et où il se trouve comme en son sujet, nous devons maintenant nous demander quel est son véritable caractère, savoir s'il est seulement spéculatif ou s'il est aussi d'ordre pratique. C'est l'objet de l'article suivant.

Article III.

Si la sagesse est seulement spéculative ou si elle est aussi pratique?

Trois objections veulent prouver que « la sagesse n'est point pratique mais seulement spéculative ». — La première déclare

que « le don de sagesse est plus excellent que la sagesse, vertu intellectuelle. Or, la sagesse, vertu intellectuelle, est seulement spéculative. Donc, à plus forte raison, la sagesse qui est le don est spéculative et non pratique ». — La seconde objection fait observer que « l'intelligence pratique a pour objet les choses de l'action ou de l'art, qui sont choses contingentes. Or, la sagesse a pour objet les choses divines qui sont éternelles et nécessaires. Donc la sagesse ne peut pas être pratique ». — La troisième objection en appelle à « saint Grégoire », qui « dit, au livre VI des *Morales* (ch. XXXVII, ou XVIII, ou XXVIII) que *dans la contemplation, on cherche le Principe qui est Dieu; dans l'action, on peine sous le dur faix de la nécessité.* Or, à la sagesse appartient la vision des choses divines, qui n'a point avec elle de peiner sous quelque fardeau ; car, comme il est dit au livre de la *Sagesse*, ch. VIII (v. 16), *sa conversation n'a point d'amertume et son commerce n'a point d'ennui.* Donc la sagesse est purement contemplative, nullement pratique ou active ».

L'argument *sed contra* oppose qu' « il est dit *aux Colossiens*, ch. IV (v. 5) : *Marchez dans la sagesse vers ceux qui sont dehors.* Or, ceci appartient à l'action. Donc la sagesse n'est pas seulement spéculative, mais aussi pratique ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit qu' « au témoignage de saint Augustin dans le livre XII de *la Trinité* (ch. XIV), la partie supérieure de la raison est députée à la sagesse comme la partie inférieure est députée à la science. D'autre part, la raison supérieure, comme il le dit lui-même au même livre (ch. VII), vaque *aux raisons supérieures*, c'est-à-dire divines, *pour les regarder et pour les consulter :* pour les regarder, selon qu'elle contemple les choses divines en elles-mêmes ; pour les consulter, selon que par les choses divines elle juge des choses humaines, dirigeant les actes humains par les règles divines. Il suit de là que la sagesse, en tant qu'elle est un don, n'est pas seulement spéculative, mais aussi pratique ».

L'ad primum répond que « plus une vertu est haute, plus elle s'étend au loin, comme il est marqué au livre des *Causes* (pr. X, XVII). Par cela donc que la sagesse qui est un don est

plus excellente que la sagesse qui est une vertu intellectuelle, atteignant Dieu de plus près, par une sorte d'union de l'âme avec Lui, elle a de diriger non seulement dans la contemplation, mais aussi dans l'action ». Elle dirige pratiquement, comme fait la prudence, et non pas seulement d'une façon spéculative par rapport aux choses de la pratique, comme peut le faire celui qui a la connaissance spéculative des choses de la métaphysique et de la morale, ou aussi de la théologie, sans qu'il ait d'ailleurs la grâce de l'Esprit-Saint et ses dons surnaturels : celui-ci, en effet, pourra donner d'excellentes règles de conduite, mais toutes spéculatives, qui, d'ailleurs, se trouvent à la merci de ses passions ou de son intérêt.

L'*ad secundum* accorde que « les choses divines en elles-mêmes sont nécessaires et éternelles; mais cependant elles sont les règles des choses contingentes sur lesquelles portent les actes humains ».

L'*ad tertium* déclare qu'« on considère une chose en elle-même avant de la considérer selon qu'elle se réfère à d'autres choses. Et voilà pourquoi à la sagesse appartient d'abord la contemplation des choses divines, qui est *la vision du Principe;* mais ensuite il lui appartient de diriger les actes humains selon les raisons divines. Toutefois, il ne suit pas de là que cette direction de la sagesse cause de l'amertume ou de la fatigue dans les actes humains; mais plutôt, à cause de la sagesse, l'amertume se change en douceur et la fatigue en repos ». On aura remarqué cette dernière pensée de saint Thomas, qui confirme si excellemment ce qu'il nous avait dit plus haut de la liberté souveraine de l'âme unie à Dieu par la charité (q. 44, art. 1, *ad 2um*).

Le don de la sagesse étant ce que nous venons de déterminer, une double question se pose à nous maintenant : peut-il exister dans une âme conjointement avec le péché mortel? Est-il en tous ceux qui ont la grâce? — D'abord, le premier point. C'est l'objet de l'article qui suit.

Article IV.

Si la sagesse peut être sans la grâce, avec le péché mortel?

Trois objections veulent prouver que « la sagesse peut être sans la grâce, avec le péché mortel ». — La première dit que « des choses qui ne peuvent point être possédées avec le péché mortel, les saints surtout se glorifient, selon cette parole de la deuxième Épître *aux Colossiens*, ch. I (v. 12) : *Notre gloire est celle-ci : le témoignage de notre conscience*. Or, de la sagesse, nul ne doit se glorifier, selon cette parole de *Jérémie*, ch. IX (v. 23) : *Que le sage ne se glorifie point de sa sagesse*. Donc la sagesse peut être sans la grâce, avec le péché mortel ». — La seconde objection rappelle que « la sagesse implique la connaissance des choses divines, ainsi qu'il a été dit (art. 1, 3). Or, il en est qui même avec le péché mortel peuvent avoir la connaissance de la vérité divine, selon cette parole de l'Épître *aux Romains*, ch, I (v. 18) : *Ils détiennent la vérité de Dieu dans l'injustice*. Donc la sagesse peut exister avec le péché mortel ». — La troisième objection en appelle à « saint Augustin », qui « dit, au livre XV de *la Trinité* (ch. XVIII), parlant de la charité : *Il n'est rien de plus excellent que ce don de Dieu : il est le seul qui sépare les fils du Royaume éternel et les enfants de la perdition éternelle*. Or, la sagesse diffère de la charité. Donc elle ne sépare point les enfants du Royaume et les fils de la perdition. Donc elle peut exister avec le péché mortel ».

L'argument *sed contra* cite le mot du livre de la *Sagesse*, ch. I (v. 4), où « il est dit : *La sagesse n'entrera point dans l'âme méchante, et elle n'habitera point dans le corps soumis aux péchés* ».

Au corps de l'article, saint Thomas résume d'un seul mot la doctrine des articles précédents. « Ainsi qu'il a été dit (art. 2, 3), la sagesse qui est un don du Saint-Esprit fait la rectitude du jugement sur les choses divines, ou, par le moyen des règles divines, sur les autres choses, en vertu d'une certaine adapta-

tion ou d'une certaine union aux choses divines : laquelle union se fait par la charité, ainsi qu'il a été dit (art. 2). Il suit de là que la sagesse dont nous parlons présuppose la charité. D'autre part, la charité ne peut pas être avec le péché mortel, ainsi qu'on le voit par ce qui a été dit plus haut (q. 24, art. 12). Il demeure donc que la sagesse dont nous parlons ne peut pas être avec le péché mortel ».

L'*ad primum* déclare que « la parole citée par l'objection doit s'entendre de la sagesse dans les choses de ce monde ou même dans les choses divines mais par des raisons humaines. De cette sagesse, les saints ne se glorifient point, mais ils confessent ne pas l'avoir, selon cette parole du livre des *Proverbes*, ch. XXX (v. 2) : *La sagesse des hommes n'est point avec moi.* Ils se glorifient, au contraire, de la sagesse divine, selon cette parole de la premiere Épître *aux Corinthiens*, ch. I (v. 30) : *Dieu l'a fait notre sagesse* ».

L'*ad secundum* dit que « cette objection procède de la connaissance des choses divines qui s'acquiert par l'étude et le travail de la raison : laquelle peut être possédée avec le péché mortel. Mais non la sagesse dont nous parlons ». — Nous voyons, par cette réponse expresse de saint Thomas, que la connaissance des choses divines est tout autre en celui qui l'acquiert par son travail et en celui qui la possède par la vertu du don de sagesse. La première est le fruit de l'étude et peut exister avec le péché mortel. La seconde est l'œuvre directe, dans l'âme, de l'Esprit-Saint, qui s'y trouve présent par la grâce et la charité. Les deux connaissances peuvent d'ailleurs coexister, en telle sorte que l'une sera la perfection et le couronnement de l'autre. C'est le cas du théologien catholique vivant dans la grâce de Dieu. Nous savons, par le témoignage de l'Esprit-Saint Lui-même, que ce fut, à un titre spécial et tout à fait privilégié, le cas de notre cher saint Docteur, Thomas d'Aquin.

L'*ad tertium* fait observer que « la sagesse, bien qu'elle diffère de la charité, cependant la présuppose ; et, de ce chef, elle sépare les enfants du Royaume des fils de la perdition ».

Le don de sagesse ne peut pas exister dans une âme avec le péché mortel. — Il suppose nécessairement la charité et la grâce. — Mais se trouve-t-il en tous ceux qui possèdent la grâce et la charité? C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner, et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article V.

Si la sagesse est en tous ceux qui ont la grâce?

Trois objections veulent prouver que « la sagesse n'est point en tous ceux qui ont la grâce ». — La première fait observer que « c'est chose plus grande d'avoir la sagesse que d'entendre la sagesse. Or, entendre la sagesse appartient seulement aux parfaits, selon cette parole de la première Épître *aux Corinthiens*, ch. II (v. 6) : *Nous disons la sagesse parmi les parfaits.* Puis donc que ce ne sont point tous ceux qui ont la grâce qui sont parfaits, il semble que bien moins encore tous ceux qui ont la grâce peuvent avoir la sagesse ». — La seconde objection rappelle que « *le propre du sage est d'ordonner*, comme le dit Aristote au commencement des *Métaphysiques* (liv. I, ch. II, n. 3; de S. Th., leç. 2). Et saint Jacques, ch. III (v. 17), dit qu'*il juge sans dissimulation.* Or, il n'appartient pas à tous ceux qui ont la grâce de juger les autres ou d'ordonner les autres; ceci n'appartient qu'aux prélats » ou aux supérieurs. « Donc ce ne sont point tous ceux qui ont la grâce qui ont la sagesse ». — La troisième objection déclare que « la sagesse est donnée contre la sottise, comme saint Grégoire le dit, au livre II des *Morales* (ch. XLIX, ou XXVII, ou XXXVI). Or, beaucoup de ceux qui ont la grâce sont naturellement sots, comme on le voit pour les idiots de naissance qui ont reçu le baptême, ou pour ceux qui, dans la suite, sans péché de leur part, ont perdu la raison. Donc la sagesse n'est point en tous ceux qui ont la grâce ».

L'argument *sed contra* dit que « quiconque est sans péché mortel est aimé de Dieu; car il a la charité, par laquelle il

aime Dieu ; et *Dieu aime ceux qui l'aiment*, selon qu'il est dit dans les *Proverbes*, ch. VIII (v. 17). Or, dans le livre de la *Sagesse*, ch. VII (v. 28), il est dit que *Dieu n'aime personne sinon celui qui habite avec la sagesse*. Donc en tous ceux qui ont la grâce et qui sont exempts de péché mortel la sagesse se trouve ».

Au corps de l'article, saint Thomas revient encore à la doctrine des articles précédents et la résume en une formule lumineuse. « Comme il a été dit, la sagesse dont nous parlons implique une certaine rectitude de jugement à l'endroit des choses divines que l'on regarde et que l'on consulte. Or, soit pour l'un soit pour l'autre, l'union aux choses divines fait que l'on participe la sagesse à des degrés divers. — Il en est, en effet, qui participent la droiture du jugement, soit pour la contemplation des choses divines soit pour l'ordination des choses humaines selon les règles divines, autant qu'il est nécessaire pour leur salut. Ce degré ne manque à aucun de ceux qui sont exempts de péché mortel en vertu de la grâce sanctifiante ; car si la nature n'est jamais en défaut dans les choses nécessaires, la grâce l'est bien moins encore. Aussi bien il est dit, dans la première Épître de S. Jean, ch. II (v. 27) : *L'Onction vous apprendra toutes choses*. — D'autres reçoivent le don de la sagesse à un degré supérieur, soit quant à la contemplation des choses divines, en ce sens que certains mystères plus profonds leur sont connus et qu'ils peuvent les manifester aux autres », tel l'Apôtre saint Paul, dans la primitive Église, sur la question du salut des Gentils; « soit aussi quant à la direction des choses humaines selon les règles divines, en tant qu'ils peuvent non seulement s'ordonner eux-mêmes mais encore ordonner les autres d'après ces règles. Ce degré de sagesse n'est point commun à tous ceux qui ont la grâce sanctifiante, mais il appartient plutôt aux grâces gratuitement données, que l'Esprit-Saint distribue comme Il veut, selon cette parole de la première Épître *aux Corinthiens*, ch. XII (v. 8 et suiv.) : *A l'un est donné par l'Esprit la parole de sagesse*, etc. ». — Ce second degré qui l'emporte sur le premier comme extension de connaissance et comme facilité de communication par rapport

aux autres, peut en différer et lui demeurer inférieur du côté affectif ou par rapport au goût savoureux des choses divines : car ce dernier trait dépend proprement de la grâce sanctifiante et de la charité présente dans l'âme.

L'*ad primum* confirme cette remarque. « L'Apôtre, dit saint Thomas, parle, dans ce texte, de la sagesse, selon qu'elle s'étend aux mystères cachés des choses divines, comme il s'en explique lui-même au même endroit (v. 7) : *Nous disons la sagesse de Dieu cachée dans le mystère* ».

L'*ad secundum* fait observer que « si ordonner les autres hommes et les juger appartient aux seuls prélats, cependant ordonner ses propres actes et les juger appartient à chacun ; comme on le voit par saint Denys, dans sa lettre à *Démophile* (ép. VIII) ». — Au for intérieur de la conscience, tout être humain a le droit et le devoir d'intervenir pour s'ordonner et se juger soi-même. Ce n'est que pour le for extérieur qu'il y a distinction parmi les hommes.

L'*ad tertium* dit que « les hommes privés de raison, qui sont baptisés, comme aussi les enfants, ont l'habitus de la sagesse, selon que la sagesse est un don du Saint-Esprit ; mais ils n'ont point l'acte de cet habitus, à cause de l'obstacle corporel qui empêche en eux l'usage de la raison ».

Un dernier article, au sujet de la sagesse, s'enquiert de la béatitude qui correspond à ce don.

Article VI.

Si la septième béatitude correspond au don de sagesse?

Trois objections veulent prouver que « la septième béatitude ne correspond pas au don de sagesse ». — La première argue de ce que « la septième béatitude est : *Bienheureux les pacifiques, parce qu'ils seront appelés enfants de Dieu*. Or, chacune de ces deux choses appartient à la charité. Il est dit, en effet, de la paix, dans le psaume (CXVIII, v. 165) : *Vous réservez une*

paix heureuse à ceux qui aiment votre loi. D'autre part, comme le dit l'Apôtre, *aux Romains*, ch. v (v. 5), *la charité de Dieu est répandue en nos cœurs par l'Esprit-Saint qui nous a été donné;* lequel Esprit est *l'Esprit d'adoption des enfants, en qui nous crions : Abba, Père*, comme il est dit *aux Romains*, ch. VIII (v. 15). Donc la septième béatitude doit être attribuée à la charité plutôt qu'à la sagesse ». — La seconde objection déclare que « toute chose est mieux manifestée par son effet prochain que par son effet éloigné. Or, l'effet prochain de la sagesse semble être la charité, selon cette parole du livre de la *Sagesse*, ch. VII (v. 27) : *A travers les nations elle passe dans les âmes saintes; elle constitue les amis de Dieu et les prophètes.* La paix, au contraire, et l'adoption des enfants semblent être des effets éloignés, puisqu'ils procèdent de la charité, ainsi qu'il a été dit (q. 19, art. 2, *ad 3um*; q. 29, art. 3). Donc la béatitude correspondant au don de sagesse devrait être plutôt déterminée selon la dilection de la charité que selon la paix ». — La troisième objection cite un texte de « saint Jacques », ch. III (v. 17), où il est « dit : *La sagesse qui vient d'en-Haut, est d'abord pudique, et puis pacifique, modeste, accessible à la persuasion, consentant au bien, pleine de miséricorde et de bons fruits, jugeant sans dissimulation.* Donc la béatitude correspondant au don de sagesse ne devrait pas être assignée selon la paix plutôt que selon les autres effets de la sagesse céleste ».

L'argument *sed contra* en appelle à « saint Augustin », qui « dit, dans son livre du *Sermon du Seigneur sur la Montagne* (liv. I, ch. IV), que *la sagesse convient aux pacifiques, en qui aucun mouvement n'est en révolte mais tout obéit à la raison* ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare que « la septième béatitude est convenablement adaptée au don de sagesse et quant au mérite et quant à la récompense. — Au mérite se réfèrent ces paroles : *Bienheureux les pacifiques.* Or on appelle pacifiques ceux qui pour ainsi dire font la paix en eux-mêmes ou aussi dans les autres. Et soit l'un soit l'autre se réalise du fait que les choses dans lesquelles on établit la paix sont ramenées à l'ordre voulu; car la paix est *la tranquilité de l'ordre*, comme le dit saint Augustin au livre XIX de *la Cité de Dieu*

(ch. XIII). D'autre part, ordonner appartient à la sagesse, comme on le voit par Aristote au commencement des *Métaphysiques* (liv. I, ch. II, n. 3; de S. Th., leç. 2). Et voilà pourquoi la qualité de pacifique est attribuée convenablement à la sagesse. — A la récompense se réfèrent les autres paroles : *Ils seront appelés enfants de Dieu.* Or, il est parlé d'enfants de Dieu en tant qu'on participe la similitude du Fils unique et par nature, selon cette parole de l'Épître *aux Romains*, ch. VIII (v. 29) : *Ceux qu'Il a su d'avance devoir être conformes à l'image de son Fils;* lequel précisément est la Sagesse engendrée. Et c'est pour cela qu'en recevant le don de sagesse, l'homme parvient à la filiation divine ».

L'*ad primum* dit qu' « il appartient à la charité d'avoir la paix ; mais faire la paix est le propre de la sagesse qui ordonne. — De même, l'Esprit-Saint est appelé *Esprit d'adoption* pour autant que par Lui nous est donnée la ressemblance du Fils par nature, qui est la Sagesse engendrée ».

L'*ad secundum* répond que « le texte cité par l'objection doit s'entendre de la Sagesse incréée, qui, d'abord s'unit à nous par le don de la charité, et ensuite nous révèle les mystères dont la connaissance est la sagesse infuse. Et voilà pourquoi la sagesse infuse qui est le don n'est point la cause de la charité mais plutôt son effet ».

L'*ad tertium* rappelle que « comme il a été déjà dit (art. 3), il appartient à la sagesse qui est le don, non seulement de contempler les choses divines, mais aussi de régler les actes humains. Or, dans cette réglementation, ce qui d'abord se présente c'est l'éloignement des choses mauvaises qui sont contraires à la sagesse : aussi bien la crainte est appelée le *commencement de la sagesse* (ps. CX, v. 10), en tant qu'elle fait qu'on s'éloigne du mal. Ce qui vient en dernier lieu, comme étant la fin, est que toutes choses soient ramenées à l'ordre voulu ; et ceci appartient à la raison de paix. Il suit de là que saint Jacques dit fort à propos que *la sagesse qui vient d'en-Haut*, laquelle est le don du Saint-Esprit, *est d'abord pudique*, évitant les corruptions du péché ; *et ensuite pacifique*, ce qui est l'effet final de la sagesse : et c'est pour cela qu'on en fait une béati-

tude. — Quant aux autres choses qui viennent après », dans le texte de saint Jacques, « elles manifestent ce par quoi la sagesse conduit à la paix et selon l'ordre qui convient. — Car l'homme que la pudeur éloigne de la corruption du péché, doit d'abord, dans la mesure du possible, garder la mesure en toutes choses ; et, pour cela il est dit que la sagesse est *modeste*. Il doit ensuite, dans les choses où il ne peut se suffire à lui-même, acquiescer aux avis des autres ; et, dans ce but, il est dit que la sagesse *se laisse persuader*. Par ces deux choses, l'homme acquiert la paix en lui-même. — Mais ensuite, à l'effet de produire la paix aussi chez les autres, il faut d'abord qu'il ne répugne point à leur bien ; et, pour cela, il est dit que la sagesse *consent au bien*. En second lieu, qu'à l'égard des défauts ou des besoins du prochain, il ait un cœur compatissant, et qu'il y subvienne d'une manière effective ; dans ce but, il est dit de la sagesse qu'*elle est pleine de miséricorde et de bons fruits*. Enfin, il est requis qu'il s'applique avec charité à corriger les péchés ; et ceci est marqué par ces mots : *jugeant sans dissimulation*, se gardant de ne prétendre la correction que pour satisfaire sa haine ». — Quel délicieux commentaire du texte de saint Jacques !

Cette divine sagesse dont nous venons de parler et qui est l'œuvre immédiate de l'Esprit-Saint dans l'âme où Il habite a un vice qui lui est directement contraire. C'est celui de la sottise ou de la stupidité et de la folie. — Saint Thomas va l'examiner dans la question suivante, qui sera la dernière du traité de la charité.

QUESTION XLVI

DE LA SOTTISE

Cette question comprend trois articles :

1° Si la sottise s'oppose à la sagesse?
2° Si la sottise est un péché?
3° A quel vice capital elle se ramène?

Article Premier.

Si la sottise s'oppose à la sagesse?

Quatre objections veulent prouver que « la sottise ne s'oppose point à la sagesse ». — La première dit qu' « à la sagesse semble s'opposer directement le manque de sagesse. Or, la sottise ne semble pas être la même chose que le manque de sagesse; car le manque de sagesse ne porte, semble-t-il, que sur les choses divines, comme la sagesse elle-même ; tandis que la sottise porte sur les choses divines et sur les choses humaines. Donc à la sagesse ne s'oppose point la sottise ». — La seconde objection déclare que « l'un des opposés n'est point le chemin pour parvenir à l'autre. Or, la sottise est le chemin qui conduit à la sagesse. Il est dit, en effet, dans la première Épître *aux Corinthiens*, ch. III (v. 18) : *Si quelqu'un parmi vous paraît être sage en ce monde, que celui-là devienne insensé pour être sage*. Donc à la sagesse ne s'oppose point la sottise ». — La troisième objection insiste et dit que « l'un des contraires n'est point la cause de l'autre contraire. Or, la sagesse est cause de la sottise. Il est dit, en effet, dans Jérémie, ch. X (v. 14) : *Tout homme a été rendu sot par sa science;* et la sagesse

est une certaine science. Il est dit aussi dans Isaïe, ch. XLVII (v. 10) : *C'est ta sagesse et ta science qui t'ont trompé ;* or être trompé appartient à la sottise. Donc à la sagesse ne s'oppose point la sottise ». — La quatrième objection en appelle à « saint Isidore », qui « dit, dans le livre des *Étymologies* (liv. X, à la lettre *S*) : *Le sot est celui que l'ignominie laisse insensible et qui n'est ému d'aucune injure.* Or, ceci appartient à la sagesse spirituelle, comme le dit saint Grégoire, au livre X des *Morales* (ch. XXIX, ou XVI, ou XXVII). Donc à la sagesse ne s'oppose point la sottise ».

L'argument *sed contra* se contente d'apporter l'autorité de « saint Grégoire », qui « dit, au livre II des *Morales* (ch. XLIX, ou XXVII, ou XXXVI), que le don de sagesse est donné contre la sottise ».

Au corps de l'article, saint Thomas fait observer que « le nom de *sottise* semble avoir été tiré de la *stupeur*. Aussi bien saint Isidore dit, au livre des *Étymologies* (endroit précité) : *Le sot est celui qui tenu par la stupeur reste immobile.* Et la sottise diffère de la fatuité, comme il est dit là-même ; en ce que la sottise implique l'hébétation du cœur et l'obtusion des sens ; la fatuité, au contraire, implique totalement la privation du sens spirituel. C'est pour cela que la sottise est opposée proprement à la sagesse. *Le sage*, en effet, comme le dit encore saint Isidore, *est ainsi appelé en raison de la saveur ; car, de même que le goût est apte à discerner la saveur des mets, pareillement le sage discerne les choses et leurs causes.* Par où l'on voit que la sottise s'oppose à la sagesse à titre de contraire ; et la fatuité, à titre de négation pure. Le fat, en effet, manque du sens de juger ; le sot n'en manque point, mais il l'a hébété ; le sage, au contraire, l'a subtil et perspicace ». — On aura remarqué cette analyse si fine et si délicate des trois concepts de sottise, de fatuité et de sagesse.

L'*ad primum* répond que « comme le dit saint Isidore, à l'endroit cité tout à l'heure, *celui qui n'a pas de sagesse est contraire au sage, parce qu'il manque de la saveur de la discrétion et du sens.* Par où l'on voit que le manque de sagesse paraît être la même chose que la sottise. Or, c'est en cela surtout

qu'un homme paraît être sot, quand il est en défaut dans la sentence du jugement qui porte sur la cause la plus haute; car s'il est en défaut dans le jugement qui porte sur quelque chose de peu d'importance, on ne l'appellera point sot pour cela ».

L'*ad secundum* rappelle que « comme il est une certaine sagesse mauvaise, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 45, art. 1, *ad 1um*), qui est appelée *la sagesse du monde* (première Épître *aux Corinthiens*, ch. II, v. 6), parce qu'elle prend pour cause la plus haute et pour fin dernière quelque bien terrestre; de même aussi il est une certaine sottise bonne, opposée à cette sagesse mauvaise, par laquelle l'homme méprise les choses de la terre. C'est de cette sottise que parle l'Apôtre ».

L'*ad tertium* déclare que « la sagesse du monde est celle qui trompe et qui fait être sot *devant Dieu*, comme on le voit par l'Apôtre, dans la première Épître *aux Corinthiens*, ch. III (v. 19) ».

L'*ad quartum* fait observer que « ne pas s'émouvoir des injures provient parfois de ce que l'homme n'a aucun goût pour les choses terrestres, mais seulement pour les choses célestes. Aussi bien ceci appartient à la sottise du monde et à la sagesse de Dieu, comme le dit saint Grégoire au même endroit (cité par l'objection). D'autres fois, cela provient de ce que l'homme est purement et simplement stupide à l'endroit de toutes choses, comme on le voit chez ceux qui n'ont pas le sens de la raison, lesquels ne discernent point ce qu'est l'injure. Dans ce cas, il s'agit de la sottise pure et simple ». — La vraie nature de la première insensibilité se trouve admirablement peinte dans ces beaux vers du poète :

D'un outrage sanglant plus j'étais insulté,
Moins mon ressentiment a contre eux éclaté,
Quoique mon tendre cœur en ressentît l'atteinte.

Mais à vos pieds divins je voulais m'abaisser,
Et j'ai même étouffé jusqu'à la juste plainte
Que contre eux, je pouvais, mon Dieu, vous adresser[1].

1. *Poèmes sacrés* publiés sous le nom de Jean Racine (p. 45). — Archevêché d'Auch.

Cette sottise dont nous venons de préciser la nature et qui s'oppose directement au don de sagesse est-elle un péché? — Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article II.

Si la sottise est un péché?

Trois objections veulent prouver que « la sottise n'est pas un péché ». — La première dit qu' « il n'est aucun péché qui provienne en nous de la nature. Or, il en est qui sont sots naturellement. Donc la sottise n'est pas un péché ». — La seconde objection rappelle que « tout péché est volontaire, comme le dit saint Augustin (*De la vraie religion*, ch. XIV). Or, la sottise n'est point volontaire. Donc la sottise n'est pas un péché ». — La troisième objection déclare que « tout péché est opposé à un précepte divin. Or, la sottise ne s'oppose à aucun précepte. Donc la sottise n'est pas un péché ».

L'argument *sed contra* cite un texte des *Proverbes*, où « il est dit, ch. I (v. 32) : *La prospérité des sots les perdra*. Or, nul n'est perdu sinon par le péché. Donc la sottise est un péché ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « comme il a été dit (art. préc.), la sottise ou la stupidité implique une certaine stupeur du sens dans l'acte de juger, surtout à l'endroit de la cause la plus haute qui est le Souverain Bien et la fin dernière. — Or, c'est d'une double manière que quelqu'un peut là-dessus être dans la stupeur quand il lui faut juger. Ce pourra être d'abord, en raison d'une indisposition naturelle ; comme il arrive en ceux qui n'ont point la raison. Et une telle sottise n'est pas un péché. — Mais ce pourra être aussi parce que l'homme plonge son sens dans les choses de la terre, en telle sorte qu'il est rendu inapte à percevoir les choses divines, selon cette parole de la première Épître *aux Corinthiens*, ch. II (v. 14) : *L'homme animal ne perçoit point les choses de l'Esprit de Dieu ;* et c'est ainsi que l'homme dont le goût est infecté d'une humeur mauvaise ne perçoit point les choses douces. Cette seconde sottise est un péché ».

« Et, par là, dit saint Thomas, la *première objection* se trouve résolue ».

L'*ad secundum* répond que « si personne ne veut la sottise, il en est cependant qui veulent ce dont la sottise est la suite ; c'est-à-dire détourner leur esprit des choses divines et le plonger dans les choses de la terre. Et il en est ainsi, du reste, dans tous les autres péchés. Le luxurieux, en effet, veut le plaisir sans lequel il n'y a point de péché, bien qu'il ne veuille point simplement le péché, car il voudrait pouvoir jouir sans qu'il y eût péché ».

L'*ad tertium* dit que « la sottise est opposée aux préceptes qui portent sur la contemplation de la vérité, desquels il a été parlé plus haut quand il s'agissait de la science et de l'intelligence » (q. 16).

La sottise ou la stupidité spirituelle est un péché pour autant qu'elle implique une abstention volontaire à l'endroit de la contemplation des choses divines et l'absorption de l'esprit dans les choses de la terre. — Mais quelle est bien la cause de ce péché? C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article III.

Si la sottise est fille de la luxure?

Trois objections veulent prouver que « la sottise n'est point fille de la luxure ». — La première dit que « saint Grégoire, au livre XXXI de ses *Morales* (ch. XLV, ou XVII, ou XXXI), énumère les filles de la luxure; et parmi elles ne se trouve point la sottise. Donc la sottise ne procède point de la luxure ». — La seconde objection cite un mot de « l'Apôtre », qui « dit, dans la première épître *aux Corinthiens*, ch. III (v. 19) : *La sagesse de ce monde est sottise auprès de Dieu*. Or, comme le dit saint Grégoire au livre X des *Morales* (ch. XXIX, ou XVI, ou XXVII), *la sagesse du monde consiste à cacher son cœur à l'aide de ruses :*

ce qui appartient à la duplicité. Donc la sottise est fille de la duplicité plutôt que de la luxure ». — La troisième objection fait observer que « la colère est le plus souvent cause de ce que certains hommes tombent dans la fureur et la folie, choses qui relèvent de la sottise ou de la stupidité. Donc la sottise ou la stupidité vient plutôt de la colère que de la luxure ».

L'argument *sed contra* en appelle encore au livre des *Proverbes*, ch. VII (v. 22), où nous lisons : *Il la suit tout de suite*, savoir la courtisane, *ignorant que sot il est traîné aux fers*.

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « la sottise, ainsi qu'il a été dit (art. préc.), selon qu'elle est un péché, provient de ce que le sens spirituel est hébété de façon à n'être plus apte à juger les choses spirituelles. Or, le sens de l'homme est plongé dans les choses de la terre surtout par la luxure qui porte sur les délectations les plus grandes par lesquelles l'âme est le plus absorbée. Il suit de là que la sottise qui est un péché provient surtout de la luxure ».

L'*ad primum* précise qu' « à la sottise il appartient que l'homme ait en dégoût Dieu et ses dons. C'est pour cela que saint Grégoire énumère deux choses, parmi les filles de la luxure, qui appartiennent à la sottise, savoir *la haine de Dieu et le désespoir du siècle à venir*, divisant, pour ainsi dire, la sottise en deux ».

L'*ad secundum* fait observer que « cette parole de l'Apôtre ne doit pas s'entendre au sens de la cause, mais au sens de l'essence; et cela veut dire que la sagesse elle-même du monde est sottise auprès de Dieu. Il ne s'ensuit donc pas », comme le voulait l'objection, « que tout ce qui appartient à la sagesse du monde soit cause de cette sottise ».

L'*ad tertium* rappelle que « la colère, comme il a été dit plus haut (1^a-2^{ae}, q. 48, art. 2), par son acuité trouble le plus la nature du corps. Aussi bien elle cause plus que tout la sottise ou la folie qui provient d'un empêchement corporel. Mais la sottise qui provient d'un empêchement spirituel, c'est-à-dire de l'immersion de l'esprit dans les choses de la terre, provient surtout de la luxure, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article).

Nous avons vu dans le détail de leur nature, de leur objet, de leur acte, des dons qui les couronnent, des vices qui leur sont opposés, des préceptes qui les imposent, les trois grandes vertus théologales de foi, d'espérance et de charité. Elles forment un tout absolument à part. Leur rôle est de nous faire atteindre en elle-même notre fin dernière d'ordre surnaturel. Et parce que la fin dernière doit tout commander dans notre vie morale, que tout le reste doit être voulu pour elle, que ce qui est voulu contre elle est le mal suprême conduisant de soi au suprême malheur, que ce qui est voulu en dehors d'elle ou de son influence au moins virtuelle est nul dans l'ordre du vrai bien devant servir à notre bonheur éternel, il s'ensuit que l'homme doit s'efforcer de vivre le plus possible dans les actes de foi, d'espérance et de charité. Plus il renouvelle ces actes, y mettant tout ce qu'il a de ferveur et d'ardeur, plus il se fixe dans la perfection. Les formules ici importent moins que l'attention de l'esprit et la ferveur de la volonté. Tout acte de l'esprit rappelant les mystères de Dieu et y adhérant sans réserve est un acte de foi. Tout acte de la volonté se portant vers ces mystères comme devant les posséder un jour et comptant sur Dieu pour les obtenir est un acte d'espérance. Tout acte de la volonté se fixant, comme dans son unique vrai bien, dans le bien de ces mystères, et subordonnant tout autre amour à leur amour, est un acte de charité. Ces actes doivent être renouvelés le plus possible. Ils le peuvent aisément et d'un seul mot, ou d'un seul mouvement de l'esprit et du cœur, lorsqu'on a le bonheur de vivre dans l'intimité constante de Dieu objet des vertus de foi, d'espérance et de charité. Il suffit alors de dire mentalement ou aussi oralement : Mon Dieu, je vous crois ! mon Dieu, je vous espère ! mon Dieu, je vous aime ! — Puissions-nous faire de ces trois cris divins l'âme de toute notre vie.

FIN DES TRAITÉS

DE LA FOI, DE L'ESPÉRANCE ET DE LA CHARITÉ

TABLE DES MATIÈRES

Pages.

AVANT-PROPOS. VII

LE PROLOGUE. 1

QUESTION I. — DE L'OBJET DE LA FOI.

(Dix articles.)

1° Si l'objet de la foi est la Vérité première ? 6
2° Si l'objet de la foi est quelque chose de complexe par mode de proposition ? 12
3° Si la foi peut comprendre le faux ? 15
4° Si l'objet de la foi peut être chose que l'on voit ? 19
5° Si les choses de la foi peuvent être objet de science ? 24
6° Si les choses à croire doivent être distinguées en certains articles déterminés ? 29
7° Si les articles de la foi ont crû selon la succession des temps ? 33
8° Si les articles de la foi sont convenablement énumérés ? 39
9° S'il est à propos que les articles de la foi soient mis en symbole ? 44
10° S'il appartient au Souverain Pontife d'ordonner le symbole de la foi ? 48

QUESTION II. — DE L'ACTE INTÉRIEUR DE LA FOI.

(Dix articles.)

1° Si croire est penser avec assentiment ? 57
2° Si l'acte de foi est distingué comme il convient par ces trois différences : croire à Dieu ; croire Dieu ; croire en Dieu ? 70
3° Si croire quelque chose au-dessus de la raison naturelle est nécessaire au salut ? 73

4° Si croire ce que la raison naturelle peut prouver est chose nécessaire ? 77
5° Si l'homme est tenu de croire quelque chose explicitement ? 80
6° Si tous sont également tenus d'avoir la foi explicite ? 83
7° Si croire d'une façon explicite le mystère du Christ est de nécessité de salut pour tous ? 87
8° Si croire explicitement la Trinité est de nécessité de salut ? 93
9° Si croire est méritoire ? 96
10° Si la raison apportée au sujet des choses de la foi diminue le mérite de la foi ? 102

QUESTION III. — De l'acte extérieur de la foi.

(Deux articles.)

1° Si la confession est l'acte de la foi ? 108
2° Si la confession de la foi est nécessaire au salut ? 110

QUESTION IV. — De la vertu de foi en elle-même.

(Huit articles.)

1° Si c'est là une définition convenable de la foi : *La foi est la substance des choses à espérer, l'argument des choses qui ne se voient pas* ? 115
2° Si la foi est dans l'intelligence comme dans son sujet ? 121
3° Si la charité est la forme de la foi ? 124
4° Si la foi informe peut devenir formée ou inversement ? 126
5° Si la foi est une vertu ? 130
6° Si la foi est une ? 133
7° Si la foi est la première parmi les vertus ? 136
8° Si la foi est plus certaine que la science et les autres vertus intellectuelles ? 140

QUESTION V. — De ceux qui ont la foi.

(Quatre articles.)

1° Si l'ange ou l'homme, dans leur premier état, eurent la foi ? 144
2° Si dans les démons se trouve la foi ? 148
3° Si l'hérétique qui refuse de croire un article de la foi peut avoir la foi informe touchant les autres articles ? 154
4° Si la foi peut être plus grande en l'un que dans l'autre ? 157

QUESTION VI. — De la cause de la foi.

(Deux articles.)

1° Si la foi est infusée à l'homme par Dieu ? 161
2° Si la foi informe est un don de Dieu ? 164

QUESTION VII. — Des effets de la foi.

(Deux articles.)

1° Si la crainte est un effet de la foi ? 168
2° Si la purification du cœur est un effet de la foi ? 171

QUESTION VIII. — Du don d'intelligence.

(Huit articles.)

1° Si l'intelligence est un don du Saint Esprit ? 174
2° Si le don de l'intelligence peut être ensemble avec la foi ? . 178
3° Si le don d'intelligence est d'ordre spéculatif ou aussi d'ordre pratique ? 180
4° Si le don d'intelligence se trouve en tous ceux qui ont la grâce ? . 182
5° Si le don d'intelligence se trouve même en ceux qui n'ont point la grâce sanctifiante ? 185
6° Si le don d'intelligence se distingue des autres dons ? 188
7° Si au don d'intelligence répond la sixième béatitude ; savoir : Bienheureux les cœurs purs, parce qu'ils verront Dieu ? 192
8° Si, parmi les fruits, la foi répond au don d'intelligence ? 194

QUESTION IX. — Du don de science.

(Quatre articles.)

1° Si la science est un don ? 197
2° Si le don de science porte sur les choses divines ? 200
3° Si le don de science est une science pratique ? 202
4° Si au don de science répond la troisième béatitude ; savoir : Bienheureux ceux qui pleurent, parce qu'ils seront consolés ? 204

QUESTION X. — De l'infidélité en général.

(Douze articles.)

1° Si l'infidélité est un péché ? 209
2° Si l'infidélité est dans l'intelligence comme dans son sujet ? . 212
3° Si l'infidélité est le plus grand des péchés ? 214
4° Si toute action de l'infidèle est un péché ? 216
5° S'il y a plusieurs espèces d'infidélité ? 219
6° Si l'infidélité des Gentils ou des païens est plus grave que les autres ? 223
7° Si l'on doit disputer publiquement avec les infidèles ? 225
8° Si les infidèles doivent être poussés par force à la foi ? 228
9° S'il est permis de communiquer avec les infidèles ? 232

10° Si les infidèles peuvent être préposés aux fidèles comme supérieurs ou comme maîtres ? 236
11° Si les rites des infidèles doivent être tolérés ? 241
12° Si les enfants des Juifs et des autres infidèles doivent être baptisés contre le gré de leurs parents ? 244

QUESTION XI. — De l'hérésie.

(Quatre articles.)

1° Si l'hérésie est une espèce d'infidélité ? 251
2° Si l'hérésie porte proprement sur les choses de la foi ? 255
3° Si les hérétiques doivent être tolérés ? 259
4° Si ceux qui reviennent de l'hérésie doivent être reçus par l'Église ? 265

QUESTION XII. — De l'apostasie.

(Deux articles.)

1° Si l'apostasie appartient à l'infidélité ? 269
2° Si le prince qui apostasie à l'endroit de la foi perd son domaine sur ses sujets en telle sorte qu'ils ne soient plus tenus de lui obéir ? 273

QUESTION XIII. — Du blasphème en général.

(Quatre articles.)

1° Si le blasphème s'oppose à la confession de la foi ? 278
2° Si le blasphème est toujours un péché mortel ? 281
3° Si le péché de blasphème est le plus grand péché ? 283
4° Si les damnés blasphèment ? 286

QUESTION XIV. — Du blasphème contre le Saint-Esprit.

(Quatre articles.)

1° Si le péché contre le Saint-Esprit est la même chose que le péché de malice certaine ? 289
2° Si c'est à propos que sont assignées six espèces du péché contre le Saint-Esprit ? 293
3° Si le péché contre le Saint-Esprit est irrémissible ? 297
4° Si l'homme peut d'abord pécher contre le Saint-Esprit, sans que soient présupposés d'autres péchés ? 300

QUESTION XV. — De l'aveuglement de l'esprit et de l'hébétation du sens.

(Trois articles.)

1° Si l'aveuglement de l'esprit est un péché? 304
2° Si l'hébétation du sens est un autre péché que l'aveuglement de l'esprit? 306
3° Si l'aveuglement de l'esprit et l'hébétation du sens proviennent des péchés charnels? 309

QUESTION XVI. — Des préceptes de la foi, de la science et de l'intelligence.

(Deux articles.)

1° Si dans l'Ancienne Loi devaient être donnés des préceptes de croire? 313
2° Si dans l'Ancienne Loi étaient convenablement donnés des préceptes ayant trait à la science et à l'intelligence? 317

QUESTION XVII. — De l'espérance.

(Huit articles.)

1° Si l'espérance est une vertu? 324
2° Si la béatitude éternelle est l'objet propre de l'espérance? . 327
3° Si l'homme peut espérer pour un autre la béatitude éternelle? . . 331
4° Si l'on peut licitement espérer en l'homme? 333
5° Si l'espérance est une vertu théologale? 335
6° Si l'espérance est une vertu distincte des autres vertus théologales? 338
7° Si l'espérance précède la foi? 341
8° Si la charité est avant l'espérance? 342

QUESTION XVIII. — Du sujet de l'espérance.

(Quatre articles.)

1° Si l'espérance est dans la volonté comme dans son sujet? . 346
2° Si l'espérance est dans les bienheureux? 349
3° Si l'espérance est dans les damnés? 352
4° Si l'espoir de ceux qui sont dans la voie a la certitude? . 355

QUESTION XIX. — Du don de crainte.

(Douze articles.)

1° Si Dieu peut être craint? 357
2° Si la crainte se divise comme il convient en crainte filiale, initiale, servile et mondaine? 360

3° Si la crainte mondaine est toujours mauvaise? 363
4° Si la crainte servile est toujours bonne? 365
5° Si la crainte servile est une même chose en substance avec la crainte filiale? 368
6° Si la crainte servile demeure avec la charité? 370
7° Si la crainte est le commencement de la sagesse? 373
8° Si la crainte initiale diffère en substance de la crainte filiale? 375
9° Si la crainte est un don de l'Esprit-Saint? 377
10° Si, la charité augmentant, la crainte diminue? 381
11° Si la crainte demeure dans la Patrie? 383
12° Si la pauvreté spirituelle est la beatitude qui correspond au don de crainte? 386

QUESTION XX. — Du désespoir.

(Quatre articles.)

1° Si le désespoir est un péché? 391
2° Si le désespoir peut être sans l'infidélité? 394
3° Si le désespoir est le plus grand des péchés? 397
4° Si le désespoir provient de la paresse? 399

QUESTION XXI. — De la présomption.

(Quatre articles.)

1° Si la présomption s'appuie sur Dieu ou sur la propre vertu? 402
2° Si la présomption est un péché? 404
3° Si la présomption s'oppose plus à la crainte qu'à l'espérance? 407
4° Si la présomption a sa cause dans la vaine gloire? 409

QUESTION XXII. — Des préceptes qui ont trait a l'espérance et a la crainte.

(Deux articles.)

1° Si, au sujet de l'espérance, a dû être donné quelque précepte? 412
2° Si, au sujet de la crainte, a dû être donné quelque précepte? 416

QUESTION XXIII. — De la charité en elle-même.

(Huit articles.)

1° Si la charité est une amitié? 421
2° Si la charité est quelque chose de créé dans l'âme? 428
3° Si la charité est une vertu? 433
4° Si la charité est une vertu spéciale? 436
5° Si la charité est une vertu une? 440
6° Si la charité est la plus excellente des vertus? 442
7° S'il peut, sans la charité, y avoir quelque vraie vertu? 446
8° Si la charité est la forme des vertus? 449

QUESTION XXIV. — Du sujet de la charité.

(Douze articles.)

1° Si la volonté est le sujet de la charité? 452
2° Si la charité est causée en nous par infusion? 455
3° Si la charité est causée en proportion des vertus naturelles? 458
4° Si la charité peut augmenter? 461
5° Si la charité augmente par addition? 463
6° Si par chaque acte de charité la charité se trouve augmentée? 469
7° Si la charité s'accroît à l'infini? 472
8° Si la charité, en cette vie, peut être parfaite? 475
9° Si c'est à propos qu'on distingue trois degrés de charité : la charité qui commence; celle qui progresse; et la charité parfaite? 480
10° Si la charité peut diminuer? 483
11° Si la charité, une fois possédée, peut être perdue? 487
12° Si la charité se perd par un seul acte de péché mortel? 491

QUESTION XXV. — De l'objet de la charité.

(Douze articles.)

1° Si l'amour de charité s'arrête en Dieu, ou s'il s'étend aussi au prochain? 499
2° Si la charité doit être aimée en vertu de la charité? 501
3° Si même les créatures irraisonnables doivent être aimées de l'amour de charité? 504
4° Si l'homme doit s'aimer lui-même de l'amour de charité? 507
5° Si l'homme doit aimer son propre corps de l'amour de charité? 510
6° Si les pécheurs doivent être aimés de l'amour de charité? 513
7° Si les pécheurs s'aiment eux-mêmes? 516
8° S'il est essentiel à la charité d'aimer les ennemis? 520
9° S'il est essentiel à la charité que quelqu'un marque des signes ou des effets de son amour à son ennemi? 523
10° Si nous devons aimer les anges en vertu de la charité? 525
11° Si nous devons aimer les démons de l'amour de charité? 527
12° Si c'est à propos que sont énumérées quatre choses comme devant être aimées de l'amour de charité; savoir : Dieu; le prochain; notre corps; et nous-mêmes? 530

QUESTION XXVI. — De l'ordre dans la charité.

(Treize articles.)

1° Si dans la charité se trouve quelque ordre? 535
2° Si Dieu doit être aimé plus que le prochain? 537
3° Si l'homme doit, en vertu de la charité, aimer Dieu plus que lui-même? 540

4° Si l'homme, en vertu de la charité, doit s'aimer lui-même plus que le prochain? 543
5° Si l'homme doit aimer son prochain plus que son propre corps? 546
6° Si du prochain l'un doit être aimé plus que l'autre? 549
7° Si nous devons aimer ceux qui sont meilleurs plus que ceux qui nous tiennent de plus près? 552
8° Si celui-là doit être plus aimé qui nous est joint selon l'origine charnelle? 557
9° Si l'homme doit, en vertu de la charité, plus aimer son fils que son père? 561
10° Si l'homme doit aimer sa mère plus que son père? 563
11° Si l'homme doit plus aimer sa femme que son père et sa mère? . 565
12° Si l'homme doit aimer davantage celui qui lui a fait du bien ou celui à qui il en a fait? 567
13° Si l'ordre de la charité demeure dans la Patrie? 571

QUESTION XXVII. — De l'acte principal de la charité qui est l'amour.

(Huit articles.)

1° Si le propre de la charité est d'être aimé plutôt que d'aimer? 577
2° Si le fait d'aimer, en tant que c'est l'acte de la charité, est la même chose que la bienveillance? 579
3° Si Dieu doit être aimé pour Lui-même dans la charité? 582
4° Si Dieu, dans cette vie, peut être aimé d'une façon immédiate? .. 589
5° Si Dieu peut être aimé totalement? 592
6° Si dans l'amour divin il y a quelque mesure à avoir? 593
7° S'il est plus méritoire d'aimer son ennemi que d'aimer son ami? 597
8° S'il est plus méritoire d'aimer le prochain que d'aimer Dieu? 599

QUESTION XXVIII. — De la joie.

(Quatre articles.)

1° Si la joie est un effet de la charité en nous? 603
2° Si la joie spirituelle que cause la charité admet le mélange de la tristesse? 606
3° Si la joie sipirituelle que cause la charité peut se trouver remplie en nous? 609
4° Si la joie est une vertu? 611

QUESTION XXIX. — De la paix.

(Quatre articles.)

1° Si la paix est la même chose que la concorde? 614
2° Si toutes choses désirent la paix? 617
3° Si la paix est l'effet propre de la charité? 620
4° Si la paix est une vertu? 623

QUESTION XXX. — De la miséricorde.

(Quatre articles.)

1° Si le mal est proprement ce qui meut à la miséricorde? 626
2° Si le défaut ou le manque est la raison de s'apitoyer du côté de celui qui s'apitoie? 630
3° Si la miséricorde est une vertu? 633
4° Si la miséricorde est la plus grande des vertus? 636

QUESTION XXXI. — De la bienfaisance.

(Quatre articles.)

1° Si la bienfaisance est un acte de la charité? 641
2° Si la bienfaisance doit être pour tous? 644
3° Si l'on doit plutôt faire du bien à ceux qui tiennent de plus près? 647
4° Si la bienfaisance est une vertu spéciale? 651

QUESTION XXXII. — De l'aumône.

(Dix articles.)

1° Si faire l'aumône est un acte de la charité? 654
2° Si les genres d'aumônes sont convenablement distingués? . 657
3° Si les aumônes corporelles sont meilleures que les aumônes spirituelles? 661
4° Si les aumônes corporelles ont un effet spirituel? 664
5° Si faire l'aumône est chose de précepte? 666
6° Si l'on doit faire l'aumône du nécessaire? 675
7° Si l'aumône peut être faite des biens injustement acquis? . 678
8° Si celui qui est placé sous le pouvoir d'un autre peut faire l'aumône? 682
9° Si l'aumône doit être faite plutôt à ceux qui nous tiennent de plus près? 685
10° Si l'aumône doit être faite abondamment? 687

QUESTION XXXIII. — De la correction fraternelle.

(Huit articles.)

1° Si la correction fraternelle est un acte de la charité? . . . 691
2° Si la correction fraternelle est de précepte? 693
3° Si la correction fraternelle appartient seulement aux prélats? 698
4° Si l'on est tenu de corriger son prélat? 700
5° Si le pécheur doit corriger celui qui pèche? 703
6° Si l'on doit se désister de la correction quand on craint que le pécheur ne devienne pire? 705

7° Si, dans la correction fraternelle, il faut, de nécessité de précepte, que la monition secrète précède la dénonciation? 707
8° Si la production de témoins doit précéder la dénonciation publique? 713

QUESTION XXXIV. — De la haine.

(Six articles.)

1° Si quelqu'un peut avoir Dieu en haine? 717
2° Si la haine de Dieu est le plus grand des péchés? 719
3° Si toute haine du prochain est un péché? 723
4° Si la haine du prochain est le plus grave des péchés qui sont commis contre le prochain? 725
5° Si la haine est un vice capital? 727
6° Si la haine vient de l'envie? 730

QUESTION XXXV. — De la paresse.

(Quatre articles.)

1° Si la paresse est un péché? 734
2° Si la paresse est un vice spécial? 738
3° Si la paresse est un péché mortel? 740
4° Si la paresse doit être tenue pour un vice capital? 743

QUESTION XXXVI. — De l'envie.

(Quatre articles.)

1° Si l'envie est une tristesse? 747
2° Si l'envie est un peché? 750
3° Si l'envie est un péché mortel? 753
4° Si l'envie est un vice capital? 756

QUESTION XXXVII. — De la discorde.

(Deux articles.)

1° Si la discorde est un péché? 760
2° Si la discorde est fille de la vaine gloire? 763

QUESTION XXXVIII. — De la contention.

(Deux articles.)

1° Si la contention est un péché mortel? 766
2° Si la contention est fille de la vaine gloire? 770

QUESTION XXXIX. — Du schisme.

(Quatre articles.)

1° Si le schisme est un péché spécial ? 772
2° Si le schisme est un péché plus grave que l'infidélité ? . . . 775
3° Si les schismatiques ont un certain pouvoir ? 778
4° Si c'est la peine qui convient pour les schismatiques, qu'ils soient excommuniés ? 780

QUESTION XL. — De la guerre.

(Quatre articles.)

1° Si faire la guerre est toujours un péché ? 784
2° S'il est permis aux clercs et aux évêques de combattre ? 792
3° S'il est permis dans les guerres d'user de ruses ? 797
4° Si, aux jours de fête, il est permis de combattre ? 800

QUESTION XLI. — De la rixe.

(Deux articles.)

1° Si la rixe est toujours un péché ? 803
2° Si la rixe est fille de la colère ? 807

QUESTION XLII. — De la sédition.

(Deux articles.)

1° Si la sédition est un péché spécial distinct des autres ? 810
2° Si la sédition est toujours un péché mortel ? 812

QUESTION XLIII. — Du scandale.

(Huit articles.)

1° Si le scandale est convenablement défini : une parole ou une action moins bonnes qui fournissent une occasion de ruine ? . 817
2° Si le scandale est un péché ? 822
3° Si le scandale est un péché spécial ? 824
4° Si le scandale est un péché mortel ? 828
5° Si le scandale passif peut tomber même sur les parfaits ? . . . 830
6° Si le scandale actif peut se trouver dans les hommes parfaits ? 833
7° Si les biens spirituels doivent être laissés en raison du scandale ? 835
8° Si les biens temporels doivent être laissés en raison du scandale ? 839

QUESTION XLIV. — Des préceptes de la charité.

(Huit articles.)

1° Si, au sujet de la charité, il faut que soit donné quelque précepte? 843
2° Si, au sujet de la charité, devaient être donnés deux préceptes? .. 846
3° S'il suffit de deux préceptes pour la charité? 849
4° S'il est convenablement ordonné que Dieu soit aimé de tout notre cœur? 851
5° Si à ces mots : tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, il était bon qu'il fût ajouté : et de toute ton âme et de toute ta force? 853
6° Si ce précepte de l'amour de Dieu peut être accompli sur cette terre? 856
7° Si le précepte de l'amour du prochain est convenablement donné? 858
8° Si l'ordre de la charité tombe sous le précepte? 860

QUESTION XLV. — Du don de sagesse.

(Six articles.)

1° Si la sagesse doit être comptée parmi les dons du Saint-Esprit? .. 863
2° Si la sagesse est dans l'intelligence comme dans son sujet? 867
3° Si la sagesse est seulement spéculative ou si elle est aussi pratique? 870
4° Si la sagesse peut être sans la grâce, avec le péché mortel? 873
5° Si la sagesse est en tous ceux qui ont la grâce? 875
6° Si la septième béatitude correspond au don de sagesse? 877

QUESTION XLVI. — De la sottise.

(Trois articles.)

1° Si la sottise s'oppose à la sagesse? 881
2° Si la sottise est un péché? 884
3° Si la sottise est fille de la luxure? 885

Toulouse. — Imp. et Lib. Édouard Privat. — 35